Edward L. McDonnell, O.P.,
Collegio Angelico,
Rome — 1920

S. THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI ORD. PRÆD.

QUÆSTIONES DISPUTATÆ

ET

QUÆSTIONES DUODECIM QUODLIBETALES

AD FIDEM OPTIMARUM EDITIONUM

DILIGENTER RECUSÆ

Volumen V.

QUÆSTIONES QUODLIBETALES

Editio Secunda Taurinensis.

AUGUSTÆ TAURINORUM

EX TYPOGRAPHIA PONTIFICIA ET S. RR. CONGREGATIONIS

EQ. PETRI MARIETTI - EDITORIS

Via Legnano, N. 23

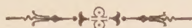
MCMXIV.

(12-II-900 — 6-V-14-6)

SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

QUÆSTIONES QUODLIBETALES



QUODLIBETUM PRIMUM

QUÆSTIO I.

Quæsitum est de Deo, angelo et homine. De Deo quæsitum est et quantum ad divinam naturam et quantum ad naturam humanam assumptam.

ART. I. — UTRUM BEATUS BENEDICTUS VIDERIT DIVINAM ESSENTIAM.

(2-2, qu. 190, art. 5, ad 3).

Quantum ad divinam naturam quæsitum est, utrum beatus Benedictus in visione qua vidit totum mundum, divinam essentiam viderit.

1. Et ostendebatur quod sic. Dicit enim Gregorius, IV Dialogorum, de hac visione loquens: *Animæ videnti Deum angusta fit omnis creatura.* Sed videre Deum est videre divinam essentiam. Ergo beatus Benedictus vidit divinam essentiam.

2. Præterea, ibidem subdit Gregorius, quod *totum mundum vidit in divino lumine.* Sed non est aliud lumen vel claritas Dei quam ipse Deus, ut idem Gregorius dicit, et habetur in Glossa, Exod. cap. XXXIII, super illud: *Non videbit me homo et vivet.* Ergo beatus Benedictus vidit Deum per essentiam.

Sed contra est quod dicitur Jo. I. 18: *Nemo Deum vidit unquam;* ubi dicit Glossa, quod *nullus in mortali carne vivens, Dei essentiam videre potest.*

Respondeo dicendum, quod *corpus corruptibile aggravat animam*, ut dicitur Sapient. IX, 15. Summa autem elevatio mentis humanæ est ut ad divinam essentiam videndam pertingat. Unde impossibile est ut mens humana corpori unita Dei essentiam videat, ut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram, nisi huic vitæ mortali funditus homo intereat, vel sic alienetur a sensibus, ut nesciat utrum sit in corpore an extra corpus, sicut de Paulo legitur II ad Corinth. XI. Beatus autem Benedictus, quando illam visionem vidit, nec huic vitæ funditus mortuus erat, nec a corporeis sensibus alienatus; quod patet per hoc quod dum adhuc in eadem visione persisteret, alium ad idem videndum advocavit, ut idem Gregorius refert. Unde manifestum est quod Dei essentiam non vidit.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ex quadam proportione argumentari intendit in verbis illis. Si enim videntes Dei essentiam, in ejus comparatione totam creaturam reputant parvum quid ad videndum, non est mirum si beatus Benedictus per lumen divinum aliquid amplius videre potuit quam homines communiter videant.

Ad secundum dicendum, quod lumen

Dei quandoque dicitur ipse Deus, quandoque vero aliud lumen derivatum ab ipso, secundum illud Psal. xxxv, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Hic autem accipitur pro lumine derivato a Deo.

QUÆSTIO II.

Deinde quærebantur duo circa humanam naturam in Christo: 1° utrum fuerit in Christo una filiatio qua refertur ad Patrem et ad matrem, an duæ; — 2° de morte ejus, utrum in cruce mortuus fuerit.

ART. II. — UTRUM IN CHRISTO SINT DUÆ FILIATIONES.

(2-2, art. 182; et 3 p., qu. 35, art. 5; et IV, dist. 8, art. 5; et opusc. 3, cap. 28).

Circa primum sic procedebatur: 1. Videtur quod in Christo sint duæ filiationes. Multiplicata enim causa relationum, multiplicantur relationes. Generatio autem est causa filiationis. Cum ergo alia sit generatio qua Christus natus est æternaliter a Patre, et alia qua natus est temporaliter a matre, erit etiam alia filiatio qua refertur ad Patrem, et alia qua refertur ad matrem.

2. Præterea, quod recipit ex tempore aliquid absolutum absque sui mutatione, multo magis absque sui mutatione potest recipere temporaliter aliquam proprietatem relativam. Sed Filius Dei ex tempore recipit aliquid absolutum absque sui mutatione: quia super illud Luc. I: *Magnus erit, et filius Altissimi vocabitur*, dicit Ambrosius: *Non ideo erit magnus quod ante partum Virginis magnus non fuerit; sed quia potentiam quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus.* Ergo multo magis ex tempore potuit accipere Filius Dei absque sui mutatione novam filiationem, ut sic ei conveniant duæ filiationes, una æterna et alia temporalis.

Sed contra: a quo aliquid habet quod sit tale, ab ejus unitate habet quod sit unum tale. Sed filiatione aliquis habet quod sit filius. Ergo una filiatione est unus filius. Sed Christus est unus filius et non duo. Ergo in Christo non sunt duæ filiationes, sed una tantum.

Respondeo dicendum, quod relationes differunt in hoc ab omnibus aliis rerum generibus, quia ea quæ sunt aliorum generum, ex ipsa ratione sui generis habent quod sint res naturæ, sicut quantitates ex ratione quantitatis, et qualitates ex ratione qualitatis: sed relationes non habent quod sint res naturæ ex ratione respectus ad alterum. Inveniuntur enim quidam respectus qui non sunt reales, sed rationales tantum: sicut scibile refertur ad scientiam, non aliqua reali relatione in scibile existente, sed potius quia scientia refertur ad ipsum, secundum Philosophum in V Metaphys. (text. comm. 20). Sed relatio habet quod sit res naturæ ex sua causa, per quam una res naturalem ordinem habet ad alteram; qui quidem ordo naturalis et realis est ipsis ipsa relatio; unde dextrum et sinistrum in animali sunt relationes reales, quia consequitur quasdam naturales virtutes; in columna autem sunt respectus rationis tantum secundum ordinem animalis ad ipsam. Ex eodem autem habet aliquid quod sit ens et quod sit unum; et ideo contingit quod est una relatio realis tantum propter unitatem causæ, sicut patet de æqualitate; propter unam enim quantitatem est in uno corpore una æqualitas tantum, quamvis sint respectus plures, secundum quos diversis corporibus dicitur esse æquale. Si autem secundum omnes illos respectus multiplicarentur realiter relationes in uno corpore, sequeretur quod in uno essent accidentia infinita vel indeterminata. Et similiter magister est una relatione magister omnium quos idem docet, quamvis sint multi respectus. Sic etiam unus homo secundum unam realem filiationem est filius patris sui et matris suæ, quia una nativitate unam naturam ab utroque accepit.

Sequendo ergo hanc rationem, videtur dicendum, quod alia sit filiatio realis in Christo qua refertur ad Patrem, et alia qua refertur ad matrem: quia alia generatione nascitur ab utroque; et alia est natura quam habet a Patre, et alia quam habet a matre.

Sed alia ratio infringit prædictam. Hoc enim est universaliter tenendum, quod nulla relatio Dei ad creaturam realiter in Deo existit, sed est respectus rationis tantum, quia Deus est supra omnem ordinem creaturæ, et mensura omnis creaturæ, a qua dependet omnis creatura, et non e converso, multo magis quam hoc conveniat scibili respectu scientiæ, in quo propter has causas non est relatio realis ad scientiam.

Est autem considerandum, quod subjectum filiationis non est natura, vel naturæ pars aliqua; non enim dicimus quod humanitas sit filia, vel caput, aut oculus. In Christo autem non ponimus nisi unum suppositum et unam hypostasim, sicut et unam personam, quod est suppositum æternum, in quo nulla relatio realis ad creaturam esse potest, ut jam dictum est. Unde relinquitur quod filiatio qua Christus refertur ad matrem, est respectus rationis tantum; nec propter hoc sequitur quod non sit realiter filius Virginis. Sicut enim Deus est realiter Dominus propter realem potentiam qua continet creaturam, sic realiter est filius Virginis propter realem naturam quam accepit a matre. Si autem essent in Christo plura supposita, oporteret ponere in Christo duas filiationes. Sed hoc reputo erroneum, et in Conciliis invenitur damnatum. Unde dico, quod in Christo est una relatio realis tantum qua refertur ad Patrem.

Ad primum ergo dicendum, quod non negamus non esse in Christo realem filiationem qua refertur ad matrem quia causa relationis deficiat, sed quia deficit subjectum talis relationis, cum non sit in Christo aliquod suppositum creatum vel hypostasis.

Ad secundum dicendum, quod eo modo quo ille homo accepit ex tempore Dei potentiam, eo modo accepit filiationem æternam; in quantum scilicet factum est ut una esset persona Dei et hominis, ut Ambrosius ibidem subdit. Hoc autem non est factum per aliquid realiter absolutum vel relativum temporaliter inhærens Filio Dei, sed per solam unionem, quæ realiter existit in natura creata, non autem est realiter in persona assumente.

Quod vero in contrarium objicitur, necessitatem non habet. Dicitur enim aliquando unus qualis propter unitatem substantialem subjecti, licet sint multæ qualitates, ut color et sapor in pomo.

ART. III. — UTRUM CHRISTUS IN CRUCE MORTUUS FUERIT.

(3 p., qu. 46, art. 4; et opusc. 60, art. 15 et 16).

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod Christus in cruce mortuus non fuerit. Si enim fuit mortuus, aut hoc fuit quia ipse animam a corpore separavit, aut propter vulnera. Sed non primo modo: sic enim sequeretur quod Judæi Christum non occidissent, sed quod ipse sui ipsius fuisset homicida; quod est inconveniens: et similiter nec secundo modo: quia mors quæ accidit propter vulnera provenit homini ex summa debilitate præveniente; quod in Christo non fuit, quia clamans expiravit. Ergo Christus in cruce nullo modo mortuus fuit.

2. Præterea, natura humana non fuit in Christo debilior quam in aliis hominibus. Sed nullus alius homo tam cito moreretur propter vulnera manuum et pedum; vulnus autem lateris fuit ei inflictum post mortem Christi. Ergo in cruce mortuus non fuit, cum nulla causa mortis ejus esse videatur.

Sed contra est quod dicitur Jo. XIX, vers. 30, quod Christus in cruce pendens, *inclinato capite tradidit spiritum.* Mors autem est per separationem animæ a corpore. Ergo Christus in cruce mortuus fuit.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio confitendum est Christum in cruce vere mortuum fuisse.

Sed ad videndum causam mortis ejus, considerandum est, quod cum Christus fuerit verus Deus et homo, ejus potestati suberat quidquid pertinet ad humanam naturam in Christo; quod in aliis puris hominibus non contingit; voluntati enim eorum non subjacent quæ naturalia sunt. Unde hæc causa assignatur quare anima Christi simul patiebatur et fruebatur, quia scilicet eo volente hoc factum est ut non fieret redundantia a superioribus viribus in inferiores, nec impedirentur superiores virtutes a suo actu propter passionem inferiorum; quod in aliis hominibus contingere non potest, propter naturalem conjunctionem potentiarum ad invicem. Et similiter in proposito est dicendum. Mors enim violenta accidit ex hoc quod nocumento illato natura cedit; et quamdiu natura resistere potest, tamdiu mors retardatur. Unde in quibus natura est fortior, ex æquali causa tardius moriuntur. Erat autem subjectum voluntati Christi quando natura resisteret nocumento illato, et quando cederet; unde eo volente natura resistit nocivo illato usque ad finem plus quam in aliis hominibus possit, ita quod in

fine post multam sanguinis effusionem quasi integer viribus clamavit voce magna, et statim eo volente natura cessit, et tradidit spiritum, ut se Dominum naturæ et vitæ et mortis ostenderet. Unde hoc admirans Centurio dixit, Marc. xv, vers. 59: *Vere hic homo Filius Dei erat.* Sic ergo, et Judæi Christum occiderunt nocumentum mortiferum inferentes, et tamen ipse animam suam posuit, et tradidit spiritum, quia quando voluit, natura nocumento illato totaliter cessit.

Nec tamen culpandus est quasi sui homicida; est enim corpus propter animam, et non e converso. Unde injuria fit animæ, cum propter nocumentum corpori illatum de corpore expellitur contra naturalem appetitum animæ, sed forte non propter depravatam voluntatem se interficientis. Sed si anima in sui potestate haberet recedere a corpore quando vellet, et iterum advenire, non majoris esset culpæ si corpus desereret, quam quod habitator deseruerit domum; culpæ tamen est quod inde expellatur invitus.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO III.

Deinde quærebantur duo de angelo: 1° utrum angelus dependeat a loco corporali secundum suam essentiam, an sit in loco corporali secundum operationem tantum; — 2° de motu angeli, utrum possit moveri de extremo in extremum sine medio.

ART. IV. — UTRUM ANGELUS SIT IN LOCO PER OPERATIONEM TANTUM.

(1 part., quæst. 52, art. 1, 2 et 3).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod angelus non sit in loco secundum operationem tantum. Prius est enim esse quam operari; ergo prius est esse in loco quam operari in loco. Sed posterius non est causa prioris; ergo operari in loco non est causa quare angelus sit in loco.

2. Præterea, duo angeli possunt operari in uno loco. Si ergo angelus esset in loco solum per operationem, sequeretur quod plures angeli essent simul in uno loco; quod reputatur impossibile.

Sed contra: nobilius non dependet ab ignobiliori. Sed essentia angeli est nobilior quam locus corporeus. Ergo non dependet a loco corporeo.

Respondeo dicendum, quod qualiter angelus sit in loco corporeo, considerari potest ex modo quo corpus est in loco. Est enim corpus in loco per contactum loci; contactus autem corporis est per quantitatem dimensivam, quæ in angelo non invenitur, cum sit incorporeus; sed loco ejus est in eo quantitas virtualis. Sicut ergo corpus est in loco per contactum dimensivæ quantitatis, ita angelus est in loco per contactum virtutis. Si quis autem velit virtutis contactum operationem vocare, propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis, dicatur quod angelus est in loco per operationem: ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio, sed quæcumque unitio qua sua virtute se corpori unit, præsidendo, vel continendo, vel quocumque alio modo.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse prius simpliciter quod non est prius quantum ad hoc; sicut corpus subjectum est simpliciter prius superficie, sed non quantum ad hoc quod est colorari; et similiter prius simpliciter est corpus quam tactus; tamen ipsum est in loco per tactum dimensivæ quantitatis; et similiter angelus per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum, quod si aliquid movetur perfecte ab uno motore, non convenit quod ab alio simul immediate moveatur; unde ratio magis valet ad oppositum ejus quam ad propositum.

ART. V. — UTRUM ANGELUS POSSIT MOVERI DE EXTREMO AD EXTREMUM NON TRANSEUNDO PER MEDIUM.

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod angelus non possit moveri de extremo ad extremum quin pertranseat medium. Omne enim quod movetur, prius est in mutari quam in mutatum esse, ut probatur VI Phys. (text. com. 8). Sed si angelus movetur de extremo in extremum, puta de a in b, cum est in b, est in mutatum esse. Ergo prius erat in mutari. Sed non quando erat in a, quia tunc nondum movebatur. Ergo quando erit in c, quod est medium inter a et b; et sic oportet quod pertranseat medium.

2. Præterea, si angelus movetur de a in b sine hoc quod pertranseat medium, oportebit quod corrumpatur in a, et

iterum creetur in *b*. Sed hoc est impossibile, quia sic non esset idem angelus. Ergo oportet quod pertranseat medium.

Sed contra, omne quod pertransit medium, oportet quod prius pertranseat æquale sibi aut minus quam majus, ut dicitur in VI Physic. (text. com. 89), et ad sensum apparet. Sed non potest esse minus spatium quam angelus, qui est indivisibilis. Ergo oportet quod pertranseat æquale, quod est locus indivisibilis et punctualis. Infinita autem puncta sunt inter quoslibet duos terminos motus. Si ergo necesse esset quod angelus in suo motu pertransiret medium, oporteret quod pertransiret infinita; quod est impossibile.

Respondeo dicendum, quod angelus, si vult, potest moveri de uno extremo ad aliud absque hoc quod pertranseat medium; et si vult, potest pertransire omnia media. Cujus ratio est, quia corpus est in loco sicut contentum ab eo; et ideo oportet quod in movendo sequatur loci conditionem, ut scilicet pertranseat media priusquam ad extrema loci perveniat. Sed cum angelus sit in loco per contactum virtutis, non subditur loco ut contentus ab eo, sed magis continet locum, sua virtute supereminens in loco: unde non habet necesse ut sequatur in suo motu conditiones loci; sed voluntati suæ subest quod applicet se per contactum virtutis huic loco et illi, et si vult, absque medio: sicut etiam intellectus potest applicari intelligendo uni extremo, puta albo, et postea nigro, indifferenter vel cogitando vel non cogitando de mediis coloribus; quamvis corpus subjectum colori non possit moveri de albo in nigrum nisi per medium.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Philosophi et ejus probatio locum habet in motu continuo; sed motus angeli non oportet quod sit continuus: sed ipsa successio applicationum prædictarum motus ejus dicitur, sicut et successio cogitationum vel affectionum dicitur motus spiritualis creaturæ, secundum Augustinum super Genesim ad litteram.

Ad secundum dicendum, quod hoc non accidit per corruptionem angeli aut novam creationem, sed quia ejus virtus supereminet loco.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod angelus non est in loco per commensurationem, sed per applicationem suæ virtutis ad locum; quæ quidem potest esse indifferenter et ad locum divisibilem et indivisibilem; unde potest continue moveri, sicut aliquid in loco divisibili existens, continue intercipiendo spatium; secundum vero quod in loco indivisibili est, non potest ejus motus esse continuus, nec pertransire omnia media.

QUÆSTIO IV.

Deinde quærebatur de homine. Et primo quantum ad bonum naturæ. Secundo quantum ad bonum gratiæ. Tertio quantum ad bonum gloriæ. Circa primum quærebantur tria: 1° de unione animæ ad corpus; utrum scilicet anima adveniente corpori, corrumpantur omnes formæ quæ prius inerant, et substantiales et accidentales; — 2° de potestate liberi arbitrii; utrum scilicet homo absque gratia possit se ad gratiam præparare; — 3° de dilectione naturali; utrum scilicet homo in statu innocentiæ dilexerit Deum plus quam omnia, et supra seipsum.

ART. VI. — UTRUM FORMÆ PRÆCEDENTES CORRUMPANTUR PER ADVENTUM ANIMÆ.

(1, part., q. 66, art. 3, 4 et 6, ad 1 ; et q. 118, art. 2).

Ad primum sic procedebatur : 1. Videtur quod per adventum animæ non excludantur omnes formæ quæ prius inerant. Dicitur enim Genes. II, 7: *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* Frustra autem formasset corpus, si inspirando animam, forma quam formando indiderat, excluderetur. Non ergo adveniente anima tolluntur omnes formæ præcedentes.

2. Præterea, necesse est quod anima sit in corpore formato et disposito multis dispositionibus. Si ergo adveniens anima omnes præcedentes formas et dipositiones amovet, sequitur quod in instanti anima totum corpus formet; quod videtur esse solius Dei.

3. Præterea, anima non est nisi in corpore mixto. Sed mixtio elementorum non fit solum secundum materiam, sed etiam secundum formas; alioquin esset corruptio. Ergo anima non excludit omnes formas in materia inventas.

4. Præterea, anima est perfectio. Perfectionis autem non est corrumpere, sed perficere. Non ergo adveniens corpori corrumpit formas præexistentes.

Sed contra, omnis forma adveniens existenti in actu, est forma accidentalis. Forma enim substantialis facit esse actu simpliciter. Sed si anima adveniens non destrueret præexistentes formas, sed eis superadderetur, sequeretur quod adveniret existenti in actu; quia quælibet forma, cum sit actus, facit esse in actu. Ergo anima adveniens excludit formas præexistentes.

Respondeo dicendum, quod impossibile est in uno et eodem esse plures formas substantiales: et hoc ideo quia ab eodem habet res esse et unitatem. Manifestum est autem quod res habet esse per formam; unde et per formam res habet unitatem: et propter hoc, ubicumque est multitudo formarum, non est unum simpliciter, sicut homo albus non est unum simpliciter, nec animal bipes esset unum simpliciter, si ab alio esset animal et ab alio bipes, ut Philosophus dicit. Sed sciendum est, quod formæ substantiales se habent ad invicem sicut numeri, ut dicitur in VIII Metaphys. (text. comm. 10); vel etiam sicut figuræ, ut de partibus animæ dicit Philosophus in II de Anima (text. com. 31). Semper enim major numerus vel figura virtute continet in se minorem, sicut quinarius quaternarium, et pentagonus tetragonum; et similiter perfectior forma virtute continet in se imperfectiorem, ut maxime in animalibus patet. Anima enim intellectiva habet virtutem ut conferat corpori humano quidquid confert sensitiva in brutis; et similiter sensitiva facit in animalibus quidquid nutritiva in plantis, et adhuc amplius. Frustra ergo esset in homine alia anima sensitiva præter intellectivam, ex quo anima intellectiva virtute continet sensitivam, et adhuc amplius; sicut frustra adderetur quaternarius posito quinario. Et eadem ratio est de omnibus formis substantialibus usque ad materiam primam; ita quod non est in homine diversas formas substantiales invenire, sed solum secundum rationem; sicut consideramus eum ut viventem per animam nutritivam, et ut sentientem per animam sensitivam, et sic de aliis. Manifestum est autem quod semper, adveniente forma perfecta, tollitur forma imperfecta, sicut etiam adveniente figura pentagoni, tollitur quadrati.

Unde dico, quod adveniente anima humana, tollitur forma substantialis quæ prius inerat; alioquin generatio esset sine corruptione alterius, quod est impossibile. Formæ vero accidentales quæ prius inerant disponentes ad animam, corrumpuntur quidem non per se, sed per accidens ad corruptionem subjecti; unde manent eædem specie, sed non eædem numero; sicut etiam contingit circa dispositiones formarum elementarium, quæ primitus materiæ advenire apparent.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Basilium, spiraculum vitæ dicitur ibi gratia sancti Spiritus; et sic objectio cessat. Si autem, ut Augustinus dicit, spiraculum vitæ sit ipsa anima, non oportebit dicere quod alia forma formatum sit corpus hominis de limo terræ quam ipso spiraculo vitæ divinitus inspirato: non enim illa formatio tempore præcessit inspirationem. Nisi forte velimus dicere, illam formationem referri ad dispositiones accidentales, puta figuram, et alia hujusmodi, quæ quodam rationis ordine præintelliguntur in corpore ante animam intellectivam, sicut materiales dispositiones; quibus tamen præintelligitur ipsa anima intellectiva, non in quantum est intellectiva, sed in quantum continet in se virtutem aliquam de imperfectioribus formis.

Ad secundum dicendum, quod anima cum advenit corpori, non facit esse corpus effective, sed formaliter tantum. Effective autem facit corpus esse illud quod dat corpori formam ut perficiens; ut disponens autem illud quod præoperatur ad formam, paulatim autem et ordine quodam inducendo materiam ad propinquiorem formam aut dispositionem. Quanto enim propinquior fuerit forma aut dispositio, tanto minor est resistentia ad introductionem formæ et dispositionis completæ: facilius enim fit ignis ex aere quam ex aqua, quamvis utraque forma immediate adsit materiæ.

Ad tertium dicendum, quod Avicenna posuit formas elementorum actu remanere in mixto; quod non potest esse, quia formæ elementorum non possunt esse in una parte materiæ simul; et sic oportet quod sint in diversis materiæ partibus, quæ distinguuntur secundum dimensivæ quantitatis divisionem: et

sic oportebit quod vel plura corpora sint simul, vel quod non sit mixtio vera totius ad totum, sed mixtio ad sensum, secundum minima juxta se posita. Averroes autem in III de Cælo (com. 68) dicit, quod formæ elementorum sunt mediæ inter formas accidentales et substantiales, quod recipiunt magis et minus; et sic formis elementorum remissis, et quodam modo ad medium redactis, quodammodo fit mixtio. Sed hoc est minus possibile quam primum: nam forma substantialis est terminus quidam esse specifici, unde in indivisibili est ratio formæ sicut ratio numeri et figuræ, nec est possibile ut intendatur vel remittatur; sed omnis additio vel subtractio facit aliam speciem.

Et ideo aliter dicendum, secundum Philosophum in I de Generatione, quod formæ miscibilium non manent in mixto actu, sed virtute; prout scilicet virtus formæ substantialis manet in qualitate elementari, licet remissa, et quasi ad medium redacta: qualitas enim elementaris agit in virtute formæ substantialis; alioquin actio quæ est per calorem ignis, non terminaretur ad formam substantialem.

Ad quartum dicendum, quod anima, cum sit forma, est quidem perfectio quædam particularis, non autem universalis; et ideo ea adveniente sic aliquid perficitur, ut tamen aliquid corrumpatur.

ART. VII. — UTRUM HOMO ABSQUE GRATIA PER SOLAM NATURALEM ARBITRII LIBERTATEM POSSIT SE AD GRATIAM PRÆPARARE.

(1-2, qu. 109, art. 6; et II dist. 5, qu. 2, art. 1, et dist. 28, art. 4; et de Verit., qu. 24, art 15).

Ad secundum sic procedebatur: 1. Videtur quod homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam præparare. Quia, ut dicitur Prov. XVI, 1: *Hominis est præparare animum.* Hoc autem dicitur esse alicujus quod est in ejus potestate constitutum. Ergo in potestate hominis constitutum est quod possit se ad gratiam præparare: non ergo indiget auxilio gratiæ.

2. Præterea, Anselmus dicit in lib. de Casu diaboli, quod non ideo aliquis caret gratia quia Deus non vult dare, sed quia ipse non vult accipere. Si ergo vellet accipere, posset accipere: potest ergo, si vult, se ad gratiam præparare absque exteriori auxilio.

3. Sed dicebat, quod homo indiget in hoc auxilio gratiæ quantum ad exterius movens. — Sed contra: homo potest moveri ad conversionem non solum ex bonis, sed etiam ex peccatis; sicut si aliquis videat aliquem enormiter peccantem, et ex horrore peccati ad Deum convertitur. Sed peccatum non est a Deo. Ergo absque Dei operatione potest se homo ad gratiam præparare.

Sed contra: per hoc ad gratiam præparamur, quod ad Deum convertimur. Sed ad hoc indigemus auxilio divinæ gratiæ: dicitur enim Thren v, 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Ergo homo indiget auxilio gratiæ divinæ ad hoc quod se ad gratiam præparet.

Præterea, ad nihilum non potest homo se præparare nisi cogitando. Sed ad hoc ipsum indiget homo auxilio gratiæ: dicitur enim II Cor. III, 5: *Non sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Ergo indigemus auxilio divinæ gratiæ ad hoc quod nos ad gratiam præparemus.

Respondeo dicendum, quod in hac quæstione cavendus est error Pelagii, qui posuit quod per liberum arbitrium homo poterat adimplere legem, et vitam æternam mereri; nec indigebat auxilio divino, nisi quantum ad hoc quod sciret quid facere deberet; secundum illud Psal. CXLII, 9: *Doce me facere voluntatem tuam.* Sed quia hoc nimis parum videbatur, ut solam scientiam haberemus a Deo, caritatem autem, qua præcepta legis implentur, haberemus a nobis, ideo postmodum Pelagiani posuerunt, quod initium boni operis est homini ex seipso, dum consentit fidei per liberum arbitrium; sed consummatio est homini a Deo. Præparatio autem ad initium boni operis pertinet. Unde ad errorem Pelagianum pertinet dicere, quod homo possit se ad gratiam præparare absque auxilio divinæ gratiæ; et est contra Apostolum, qui dicit ad Phil. I, 6: *Qui cœpit in vobis opus bonum, ipse perficiet.*

Dicendum est ergo, quod homo indiget auxilio gratiæ non solum ad merendum, sed etiam ad hoc quod se ad gratiam præparet; aliter tamen et aliter. Nam meretur homo per actum vir-

tutis, cum non solum bonum agit, sed bene, ad quod requiritur habitus, ut dicitur in II Eth., et ideo ad merendum requiritur habitualiter gratia; sed ad hoc quod homo præparet se ad habitum consequendum, non indiget alio habitu, quia sic esset procedere in infinitum. Indiget autem divino auxilio non solum quantum ad exteriora moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta prædicationes, exempla, et interdum ægritudines et flagella; sed etiam quantum ad interiorem motum, prout Deus cor hominis interius movet ad bonum, secundum illud Prov. XXI: *Cor regis in manu Dei; quocumque voluerit, vertet illud.* Et quod hoc necessarium sit, probat Philosophus in quodam cap. de Bono fortunæ. Hoc enim agit voluntate; voluntatis autem principium est electio, et electionis consilium. Si autem quæratur qualiter consiliari incipiat, non potest dici quod ex consilio consiliari inceperit, quia sic esset in infinitum procedere. Unde oportet aliquod exterius principium esse quod moveat mentem humanam ad consiliandum de agendis. Hoc autem oportet esse aliquod melius humana mente. Non ergo est corpus cæleste, quod est infra intellectualem virtutem, sed Deus, ut Philosophus, ibidem, concludit. Sicut ergo omnis motus inferiorum corporum, quæ non semper moventur, principium est motus cæli, ita omnium motuum inferiorum mentium principium est a Deo movente. Sic ergo nullus potest se ad gratiam præparare, nec aliquid boni facere, nisi per divinum auxilium.

Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod hominis est se ad gratiam præparare per liberum arbitrium, non excluditur necessitas auxilii divini; sicut nec per hoc quod ignis est calefacere, excluditur necessitas cælestis motus.

Ad secundum dicendum, quod Deus movet omnia secundum modum eorum; et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate, propter hoc quod virtus rationalis se habet ad opposita; et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere: et sic ex Deo est ut homo se ad gratiam præparet; sed quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine, secundum illud Osee XIII, 9: *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo ex me auxilium tuum.*

Ad tertium dicendum, quod licet peccatum non sit a Deo, tamen Deus peccatum quandoque ordinat ad hoc ut sit alicui salutis occasio.

ART. VIII. — UTRUM PRIMUS HOMO IN STATU INNOCENTIÆ NON DILEXERIT DEUM SUPER OMNIA.

(1 part., q. 60, art. 3 et 5).

Ad tertium sic proceditur: 1. Videtur quod primus homo in statu innocentiæ non dilexerit Deum super omnia, et plusquam seipsum. Sic enim diligere Deum, meritorium est maxime. Sed primus homo in statu illo non habuit unde posset proficere per meritum, ut dicitur in 24 dist. II lib. Sentent. Ergo primus homo in statu illo non dilexit Deum plusquam seipsum, et super omnia.

2. Præterea, sic diligere Deum, est maxima præparatio mentis humanæ ad gratiam consequendam. Primus autem homo in statu illo ponitur gratiam non habuisse, sed sola naturalia. Ergo non dilexit Deum plusquam seipsum, et super omnia.

3. Præterea, natura in se recurva est, quia scilicet omnia quæ amat, retorquet ad se. Sed propter quod unumquodque tale, et illud magis. Ergo naturali dilectione plus diligebat seipsum quam Deum: non ergo diligebat Deum super omnia.

Sed contra: si non diligebat Deum plus quam seipsum: aut ergo minus se, aut æqualiter sibi; et utroque modo sequitur quod seipso homo frueretur, dum se non referret in Deum. Frui autem seipso inducit perversitatem peccati, ut Augustinus dicit. Ergo primus homo in statu innocentiæ jam erat perversus per peccatum; quod est impossibile: sequitur ergo ut diligeret Deum super omnia.

Respondeo dicendum, quod si homo fuit factus in gratia, ut ex verbis Basilii et Augustini haberi potest, quæstio ista locum non habet. Manifestum est enim quod existens in gratia, per caritatem diligit Deum supra seipsum. Sed quia possibile fuit Deo ut hominem faceret in puris naturalibus, utile

est considerare ad quantum se dilectio naturalis extendere possit.

Dixerunt ergo quidam, quod homo vel angelus, in puris naturalibus existens, diligit Deum plusquam seipsum naturali dilectione secundum amorem concupiscentiæ, quia scilicet bono divino magis frui desiderat tamquam majori et suaviori; sed secundum amorem amicitiæ naturaliter homo plus diligit seipsum quam Deum. Est enim amor concupiscentiæ quo dicimur amare illud quo volumus uti vel frui, sicut vinum, vel aliquod hujusmodi: amor autem amicitiæ est quo dicimur amare amicum, cui volumus bonum. Sed ista positio stare non potest. Dilectio enim naturalis est quædam naturalis inclinatio indita naturæ a Deo; nihil autem naturale est perversum. Impossibile est ergo quod aliqua naturalis inclinatio vel dilectio sit perversa: perversa autem dilectio est ut aliquis dilectione amicitiæ diligat plus se quam Deum. Non potest ergo talis dilectio esse naturalis.

Dicendum est ergo, quod diligere Deum super omnia plus quam seipsum, est naturale non solum angelo et homini, sed etiam cuilibet creaturæ, secundum quod potest amare aut sensibiliter aut naturaliter. Inclinationes enim naturales maxime cognosci possunt in his quæ naturaliter aguntur absque rationis deliberatione; sic enim agit unumquodque in natura, sicut aptum natum est agi. Videmus autem quod unaquæque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius, etiam cum periculo aut detrimento proprio: ut patet cum aliquis manum exponit gladio ad defensionem capitis, ex quo dependet salus totius corporis. Unde naturale est ut quælibet pars suo modo plus amet totum quam seipsam. Unde et secundum hanc naturalem inclinationem, et secundum politicam virtutem, bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi. Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus; unde quælibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam; insensibilia quidem naturaliter, bruta vero animalia sensitive, creatura vero rationalis per intellectivum amorem, quæ dilectio dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod diligere Deum prout est principium totius esse, ad naturalem dilectionem pertinet; sed diligere Deum prout est objectum beatitudinis, est gratuitæ dilectionis, in qua meritum consistit. Nec tamen necessarium est ut in hoc sustineamus sententiam Magistri dicentis, quod homo in primo statu non habuit gratiam per quam mereri posset.

Ad secundum dicendum, quod naturali dilectione qua Deus super omnia naturaliter diligitur, potest aliquis magis et minus uti; et quando in summo fuerit, tunc est summa præparatio ad gratiam habendam.

Ad tertium dicendum, quod inclinatio rei naturalis est ad duo: scilicet ad moveri, et ad agere. Illa autem inclinatio naturæ quæ est ad moveri, in seipsa recurva est, sicut ignis movetur sursum propter sui conservationem; sed illa inclinatio naturæ quæ est ad agere, non est recurva in seipsa; non enim ignis agit ad generandum ignem propter seipsum, sed propter bonum generati, quod est forma ejus; et ulterius propter bonum commune quod est conservatio speciei. Unde patet quod non universaliter verum est quod omnis dilectio naturalis sit in se recurva.

QUÆSTIO V.

Deinde quærebatur de his quæ pertinent ad bonum gratiæ. Et primo de his quæ pertinent ad ipsum bonum gratiæ; secundo de his quæ pertinent ad malum culpæ, quod ei opponitur. Circa ea vero quæ ad omnes pertinent, quærebatur de duabus partibus pœnitentiæ: 1° de contritione, utrum scilicet contritus teneatur velle magis esse in inferno quam peccare; — 2° de confessione.

ART. IX. — UTRUM CONTRITUS DEBEAT MAGIS VELLE ESSE IN INFERNO QUAM PECCARE.

(IV Sent., dist. 15, qu. 2, art. 3, et qu. 3, ad 3).

Ad primum sic procedebatur: 1. Videtur quod contritus non debeat magis velle esse in inferno quam peccare. Pœna enim inferni est æterna et irremediabilis. De peccato autem potest liberari per pœnitentiam. Ergo magis debet velle peccare quam in inferno esse.

2. Præterea, pœna inferni includit

culpam; una enim de pœnis inferni est vermis, id est conscientiæ remorsus de culpa. Culpa autem non includit pœnam inferni. Ergo magis est eligenda culpa quam pœna inferni.

Sed contra est quod Anselmus dicit in lib. de Similitudinibus, quod aliquis debet magis eligere esse in inferno sine culpa quam in paradiso cum culpa; quia innocens in inferno non sentiret pœnam, et peccator in paradiso non gauderet de gloria.

Respondeo dicendum, quod contritus tenetur in generali velle pati magis quamcumque pœnam quam peccare; et hoc ideo quia contritio non potest esse sine caritate, per quam omnia dimittuntur peccata. Ex caritate enim plus homo diligit Deum quam seipsum; peccare autem est facere contra Deum; puniri autem est aliquid pati contra seipsum; unde caritas hoc requirit ut quamlibet pœnam homo contritus præeligat culpæ. Sed in speciali descendere ad hanc pœnam vel ad illam non tenetur; quinimo stulte faceret, si quis seipsum vel alium sollicitaret super hujusmodi particularibus pœnis. Manifestum est enim quod sicut delectabilia plus movent in particulari considerata quam in communi; ita terribilia plus terrent, si in particulari considerentur; et aliqui sunt qui minori tentatione non cadunt, qui forte majori caderent: sicut aliquis audiens adulterium, non incitatur ad libidinem; sed si per considerationem descendit ad singulas illecebras, magis movetur. Et similiter aliquis non refugeret pati mortem pro Christo; sed si descenderet ad considerandum singulas pœnas, magis retraheretur; et ideo descendere in talibus ad singula, est inducere hominem in tentationem, et præbere occasionem peccandi.

Ad primum ergo dicendum, quod culpa etiam mortalis de se perpetua est, sed ex sola Dei misericordia remedium habet. Præterea plus præponderat bonum divinum, contra quod agit culpa, bono naturæ creatæ, cui opponitur pœna, quam perpetuitas pœnæ temporalitati culpæ.

Ad secundum dicendum, quod remorsus conscientiæ non est culpa, sed consequens ad culpam, et posset esse sine culpa, ut in eo qui habet conscientiam errantem de præterito commisso; sicut si aliquis credit aliquid a se prius commissum esse illicitum, quod tamen licitum erat, et ipse dum faceret licitum reputabat.

QUÆSTIO VI.

Deinde circa confessionem quærebantur tria: 1° utrum sufficiat quod aliquis scripto confiteatur, an oporteat quod confiteatur verbo; — 2° an aliquis teneatur statim confiteri habita opportunitate, vel possit expectare usque ad quadragesimam; — 3° utrum presbyter parochialis debeat credere suo parochiano dicenti se alteri confessum, et dare ei Eucharistiam, vel non.

ART. X. — UTRUM SUFFICIAT CONFITERI SCRIPTO.

(IV, dist. 17, qu. 3, art. 4, et qu. 3).

Ad primum sic procedebatur: 1. Videtur quod sufficiat, si aliquis confiteatur scripto. Confessio enim requiritur ad manifestationem peccati. Sed peccatum manifestari potest scripto sicut et verbo. Ergo sufficit, si confiteatur scripto.

Sed contra est quod dicitur Rom. x, vers. 10: *Ore confessio fit ad salutem.*

Respondeo dicendum, quod confessio est quoddam sacramentale. Sicut enim in baptismo requiritur aliquid ex parte ministri, scilicet ut abluat et proferat, et aliquid ex parte suscipientis sacramentum, ut scilicet intendat et abluatur; ita in sacramento pœnitentiæ ex parte sacerdotis requiritur quod absolvat sub aliqua forma verborum; ex parte vero pœnitentis requiritur quod se clavibus Ecclesiæ subjiciat, peccata sua per confessionem manifestans. De necessitate ergo sacramenti est quod sua peccata manifestet; et contra hoc nullus dispensare posset, sicut nec contra baptismum; sed quod fiat manifestatio verbo, non est de necessitate sacramenti; alioquin nulla necessitate posset aliter aliquis effectum hujus sacramenti percipere, nisi ore confitendo; quod patet esse falsum. Nam mutis, vel quibuscumque qui verbo confiteri non possunt, sufficit scripto vel nutibus confiteri. Nulla autem necessitate potest aliquis baptizari nisi aqua, propter hoc quod aqua est de necessitate sacramenti. Sed ex institutione Ecclesiæ tenetur homo qui potest, ut verbo confiteatur;

non solum propter hoc ut ore confitens confitendo magis erubescat, ut qui ore peccat, ore purgetur; sed etiam semper in omnibus sacramentis accipitur id cujus est communior usus; sicut in sacramentali ablutione baptismi accipitur aqua, qua homines communius utuntur ad abluendum, et in eucharistia panis, qui est communior cibus: unde et in manifestatione peccatorum convenit uti verbis, quibus homines communius et expressius suos conceptus significare consueverunt.

Et attendendum est, quod in hoc sacramento non imprimitur character, sed solum confertur gratia ad remissionem peccati, quam remissionem nullus consequitur peccando. Peccat autem qui ordinationem Ecclesiæ prætermittit; unde in baptismo qui servat ea quæ sunt de necessitate sacramenti, prætermittens statuta Ecclesiæ, consequitur characterem sacramenti, sed non sacramenti effectum; hic autem nihil consequitur.

Rationes autem quæ ad utramque partem inducuntur, non multum cogunt: nam neque manifestatio ita expresse potest fieri scripto sicut verbo; neque quod dicitur: *Ore confessio fit ad salutem*, intelligitur de confessione peccatorum, sed de confessione fidei.

ART. XI. — UTRUM CONFESSIO DIFFERRI POSSIT USQUE AD QUADRAGESIMAM.

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod aliquis possit differre confessionem usque ad quadragesimam. Quicumque enim servat præceptum Ecclesiæ, non delinquit. Sed Ecclesia statuit quod semel in anno homines propria peccata confiteantur. Ergo si aliquis expectat usque ad terminum ab Ecclesia constitutum, non peccat.

2. Præterea, baptismus est sacramentum necessitatis, sicut et pœnitentia. Sed catechumenus non peccat, si differat baptismum usque ad sabbatum sanctum. Ergo pari ratione nec contritus peccat, si differat confessionem usque ad quadragesimam.

3. Præterea, majoris necessitatis est contritio quam confessio. Sed confessio sine contritione non valet ad salutem; contritio autem sine confessione potest in aliquo casu valere. Sed ille qui est in peccato, non tenetur statim conteri contritione quæ delet peccatum; alioquin peccator per singula momenta peccaret. Ergo nec contritus tenetur statim confiteri, ita quod peccet, si secus agat.

Sed contra: magis est subveniendo morbo spirituali quam morbo corporali. Sed aliquis subjectus morbo corporali, periculo se committeret, nisi remedium medicinæ quæreret quam cito posset; et ex negligentia peccaret. Multo ergo magis peccat qui differt remedium confessionis adhibere contra spiritualem morbum peccati.

Respondeo dicendum, quod laudabile est quod peccator quam citius commode potest, peccatum suum confiteatur; quia per sacramentum pœnitentiæ confertur gratia, quæ hominem reddit magis firmum ad resistendum peccato. Quidam autem dixerunt quod tenetur confiteri, quam cito opportunitas confitendi se obtulerit; ita quod si differat, peccat. Sed hoc est contra rationem præcepti affirmativi, quod licet obliget semper, non tamen obligat ad semper, sed pro loco et tempore. Tempus autem implendi præceptum de confessione videtur quando imminet aliquis casus in quo necesse est homini quod sit confessus; puta si immineat ei mortis articulus, vel necessitas accipiendi Eucharistiam aut sacrum Ordinem, vel aliquid hujusmodi, ad quod oportet hominem per confessionem purgatum præparari; unde si aliquid horum immineat, et aliquis confiteri prætermittat, peccat, dummodo debita opportunitas adsit. Et quia ex præcepto Ecclesiæ omnes fideles tenentur saltem semel in anno, in festo Paschæ præcipue, sacramenti communionem accipere, ideo Ecclesia ordinavit ut semel in anno, quando imminet tempus accipiendi Eucharistiam, omnes fideles confiteantur. Dico ergo, quod differre confessionem usque ad hoc tempus, per se loquendo, licitum est; sed per accidens potest fieri illicitum; puta si immineat aliquis articulus in quo confessio requiratur, vel si aliquis propter contemptum confessionem differat: et similiter per accidens posset esse talis dilatio meritoria, si ad hoc differret, ut prudentiori confiteretur, vel devotius propter sacrum tempus.

Primas ergo rationes concedimus.

Ad illud vero quod in contrarium

objicitur, dicendum, quod morbus corporalis, nisi per medicinæ remedium extinguatur, semper invalescit in pejus, nisi forte etiam virtute naturæ fuerit extinctus; morbus autem peccati extinguitur per contritionem; unde non est simile.

ART. XII. — UTRUM SACERDOS PAROCHIALIS TENEATUR CREDERE SUO SUBDITO DICENTI SE ALTERI ESSE CONFESSUM.

(IV, dist. 17, qu. 3, art. 3, qu. 5, ad 2 et 4).

Ad tertium sic proceditur: 1. Videtur quod sacerdos parochialis non debeat credere suo subdito dicenti se alteri esse confessum, ut propter hoc ei Eucharistiam det. Frequenter enim sola confessione aliqui conteruntur, qui prius contriti non fuerunt. Sed sacerdos debet subditum suum, quantum potest, ad bonum inducere. Ergo videtur quod omnino ab eo expetere debeat quod sibi confiteatur.

2. Præterea, Prov. XXVII, 23, dicitur pastori Ecclesiæ: *Diligenter agnosce vultum pecoris tui.* Sed hoc nullo modo melius potest quam per confessionem. Ergo debet ab eo exigere quod sibi confiteatur.

Sed contra: si sibi confiteretur, posset dicere quæ vellet, et crederetur ei. Ergo etiam hoc sibi debet credi, quod sit confessus.

Respondeo dicendum, quod in foro judiciali creditur homini contra se, sed non pro se; in foro autem pœnitentiæ creditur homini pro se et contra se. Est ergo distinguendum, quod dupliciter fit impedimentum quo aliquis a perceptione Eucharistiæ impediatur. Si enim sit impedimentum ad forum judiciale pertinens, puta excommunicatio, non tenetur sacerdos suo subdito credere, quem excommunicatum novit, nisi sibi de absolutione constet. Si autem sit impedimentum quod ad forum pœnitentiæ pertineat, scilicet peccatum, tenetur ei credere; et injuste agit, si deneget Eucharistiam ei qui perhibet se confessum et absolutum ab eo qui absolvere potuit vel auctoritate apostolica vel auctoritate Episcopi.

Ad primum ergo dicendum, quod illud bonum quod in confessione homines consequuntur jam consecutus est ille qui confessum se dicit, si verum dicit: si autem falsum dicit, pari ratione posset falsum dicere confitendo. Nec potest aliquis alicujus hominis auctoritate compelli ad confitendum peccatum quod alteri confessus est qui absolvere potuit: quia, sicut jam dictum est, confessio peccatorum quoddam sacramentale est, divino imperio subjacens, non humano.

Ad secundum dicendum, quod spiritualis pastor vultum pecoris sui debet diligenter agnoscere, considerando exterius vitam ejus; sed per modum confessionis non potest diligentius scrutari, sed oportet quod credat ea quæ sibi a suo subdito dicuntur.

QUÆSTIO VII.

Deinde quærebantur duo de his quæ pertinent ad clericos: 1° de officio ecclesiæ; utrum ille qui est præbendatus in duabus ecclesiis, in die quo diversum officium fit in utraque ecclesia debeat utrumque officium dicere; — 2° de studio theologiæ; utrum aliquis teneatur dimittere studium theologiæ etiam si sit aptus ad alios docendum, ad hoc quod intendat saluti animarum.

ART. XIII. — UTRUM HABENS DUAS ECCLESIAS, TENEATUR UTRIUSQUE OFFICIUM DICERE.

(Artic. 67 et 129 corp.).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod aliquis in tali casu debeat utrumque officium dicere. Onus enim debet respondere emolumento. Ille ergo qui habet emolumentum præbendæ in duabus ecclesiis, debet onus sufferre utriusque, ut scilicet utriusque ecclesiæ officium dicat.

2. Præterea, justum esse videtur ut si habet majus emolumentum ab una ecclesia, in qua forte cantatur prolixius officium, quod etiam majus onus subeat prolixius officium dicendo. Non ergo ad eum pertinet electio; sed vel debet utrumque dicere, vel debet dicere officium ecclesiæ in qua habet pinguius beneficium.

Sed in contrarium inducebatur consuetudo.

Respondeo dicendum, quod supposito quod aliquis licite sit præbendatus in duabus ecclesiis, scilicet ex dispensatione, considerandum est, quod ille qui in aliqua ecclesia præbendam accepit, duobus obligatur: scilicet Deo, ut ei debitas laudes exsolvat pro ejus bene-

ficiis; et ecclesiæ, de qua accipit sumptus. Ea vero quæ ad ecclesiam pertinent, subjacent dispensatione prælatorum Ecclesiæ: et ideo hoc debitum quod debet ecclesiæ debet exsolvere secundum quod statutum est: vel per seipsum, si sit præbenda quæ requirat residentiam; vel per vicarium, si hoc sufficiat secundum ecclesiæ statutum ac consuetudinem. Sed debitum quod debet Deo, per seipsum debet exsolvere. Non refert autem quantum ad Deum quibus psalmis et hymnis Deum laudet, ut puta, utrum dicat in vesperis: *Dixit Dominus*, vel, *Laudate, pueri, Dominum,* nisi quantum ad hoc quod homo debet sequi majorum traditiones. Et quia laudes Deo debet quasi unus homo, sufficit quod semel officium dicat secundum consuetudinem alicujus ecclesiarum quarum est clericus. Sed de electione officii rationabiliter videtur quod debeat dicere officium illius ecclesiæ in qua majorem gradum habet, puta si in una sit decanus, et in alia simplex canonicus, debet dicere officium ecclesiæ in qua est decanus. Quod si in utraque ecclesia fuerit simplex canonicus, debet dicere officium dignioris ecclesiæ, quamvis forte in minori ecclesia habeat opulentiorem præbendam; quia temporalia nullius momenti sunt spiritualibus comparata. Si vero ambæ ecclesiæ sunt æqualis dignitatis, potest eligere quodcumque officium magis voluerit, si fuerit ab utraque ecclesia absens; si autem fuerit in aliqua earum præsens, debet se conformare illis cum quibus conversatur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. XIV. — UTRUM VACANS SALUTI ANIMARUM PECCET, SI CIRCA STUDIUM TEMPUS OCCUPAT.

(2-2, quæst. 182, præcipue art. 2 et 4, dist. 15, quæst. 1, art. 2).

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod aliquis qui potest saluti animarum curam impendere, peccet, si circa studium tempus occupat. Dicitur enim ad Galat. ult., 10: *Dum tempus habemus, operemur bonum;* nulla etiam est gravior jactura quam temporis. Non debet ergo aliquis totum tempus in studio expendere, differens saluti animarum curam impendere.

2. Præterea, perfecti tenentur ad id quod melius est. Sed religiosi sunt perfecti. Ergo maxime religiosi debent dimittere studium, ut saluti animarum insistant.

3. Præterea, pejus est errare in via morum quam in via pedum. Sed prælatus tenetur revocare suum subditum, si videat eum errare in via pedum. Ergo multo magis tenetur eum revocare ab errore qui est in via morum. Est autem error, si homo prætermittat quod melius est. Ergo prælatus debet subditum cogere ut saluti animarum intendat, studio prætermisso.

In contrarium inducebatur consuetudo pro ratione.

Respondeo dicendum, quod aliqua duo possunt comparari ad invicem et simpliciter et secundum aliquem casum. Nihil enim prohibet, id quod est melius simpliciter, in aliquo casu esse minus eligendum; sicut philosophari est simpliciter melius quam ditari; sed in tempore necessitatis ditari est magis eligendum; et aliqua pretiosa margarita est carior uno pane, et tamen in aliquo casu famis, panis præeligeretur, secundum illud Thren. I, 2: *Dederunt pretiosa quæque pro cibo ad refocillandas animas.*

Est autem considerandum, quod in quolibet artificio simpliciter melior est qui disponit de artificio, et dicitur architector, quam aliquis manualis qui opera exequitur secundum quod ei ab alio disponitur; unde et ædificiis construendis majori mercede conducitur qui disponit de ædificio, licet nihil manibus operetur, quam manuales artifices, qui dolant ligna et incidunt lapides. In ædificio autem spirituali sunt quasi manuales operarii, qui particulariter insistunt curæ animarum, puta sacramenta ministrando, vel aliquod hujusmodi particulariter agendo; sed quasi principales artifices sunt Episcopi, qui imperant, et disponunt qualiter prædicti suum officium exequi debeant; propter quod et Episcopi, id est superintendentes, dicuntur; et similiter theologiæ doctores sunt quasi principales artifices, qui inquirunt et docent qualiter alii debeant salutem animarum procurare. Simpliciter ergo melius est docere sacram doctrinam, et magis meritorium, si bona intentione agatur, quam impendere particularem curam saluti hujus et illius; unde Apostolus

de se dicit, I ad Corinth. I, 17: *Non enim misit me Christus baptizare, sed evangelizare;* quamvis baptizare sit opus maxime conferens saluti animarum; et II ad Timoth., II, 2, idem Apostolus: *Commenda fidelibus hominibus qui idonei erunt et alios docere.* Ipsa etiam ratio demonstrat quod melius est erudire de pertinentibus ad salutem eos qui et in se et in aliis proficere possunt, quam simplices qui in se tantum proficere possunt. In aliquo tamen casu necessitate imminente deberent et Episcopi et doctores, intermisso proprio officio, particulariter intendere saluti animarum.

Ad primum ergo dicendum, quod nullam jacturam temporis patitur qui quod est melius operatur docendo sacram doctrinam, vel qui ad hoc per studium se disponit.

Ad secundum dicendum, quod perfectus dicitur aliquis dupliciter: uno modo quia habet perfectionem; alio modo quia habet statum perfectionis. Perfectio autem hominis in caritate consistit, quæ hominem Deo conjungit; unde quantum ad dilectionem Dei dicitur Genes. XVII, 1: *Ambula coram me, et esto perfectus;* quantum vero ad dilectionem proximi, postquam Dominus dixerat: *Diligite inimicos vestros*, concludit, Matth. cap. V, 48: *Estote ergo perfecti.* Statum autem perfectionis habere dicuntur qui solemniter obligantur ad aliquid perfectioni annexum. Est autem aliquid annexum perfectioni caritatis dupliciter. Uno modo sicut præambulum et præparatorium ad perfectionem, ut paupertas, castitas et hujusmodi, quibus homo retrahitur a curis sæcularium rerum, ut liberius vacet his quæ Dei sunt; unde hujusmodi magis sunt quædam perfectionis instrumenta; propter quod Hieronymus, exponens illud verbum Petri dicentis, Matth. XIX, 27: *Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te,* dicit, quod non sufficit Petro dicere: *Ecce nos reliquimus omnia;* sed addidit quod perfectum est: *Et secuti sumus te.* Quicumque ergo vel voluntariam paupertatem vel castitatem servant, habent quidem præparatorium perfectionis, sed non dicuntur habere statum perfectionis, nisi qui se ex solemni professione ad hujusmodi obligant. Aliquid enim solemne et perpetuum dicitur habere statum; sicut patet in statu libertatis vel matrimonii, et similium. Alio vero modo aliquid est annexum perfectioni caritatis ut effectus; ut scilicet aliquis curam animarum suscipiat; est enim perfectæ caritatis ut aliquis propter Dei amorem prætermittat dulcedinem contemplativæ vitæ, quam magis amaret, et accipiat activæ vitæ occupationes ad procurandum proximorum salutem. Quicumque ergo hoc modo saluti proximorum intendit, habet quidem aliquem perfectionis effectum, sed non habet perfectionis statum nisi Episcopus, qui cum quadam solemni consecratione suscipit animarum curam. Archidiaconi vero et parochiales presbyteri magis habent commissa quædam officia quam quod per hoc in aliquo perfectionis statu ponantur. Soli ergo religiosi et Episcopi dicuntur perfecti, quasi statum perfectionis habentes; unde religiosi fiunt Episcopi, sed non Archidiaconi vel plebani. Cum ergo dicitur quod perfecti tenentur ad id quod melius est, verum est si intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter perfectionem caritatis. Hujusmodi enim obligantur ex lege interiori, quæ inclinando obligat; unde ad hoc obligantur secundum mensuram suæ perfectionis, quod implent. Si autem intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter statum, sicut Episcopi et religiosi, non est verum. Non enim tenentur Episcopi nisi ad ea ad quæ se extendit cura recepti regiminis; et religiosi non tenentur nisi ad ea ad quæ obligantur ex voto suæ professionis; alioquin esset obligatio ad infinitum, cum tamen natura et ars et omnis lex certos terminos habeant. Dato tamen quod perfecti semper tenentur ad id quod melius est, non esset ad propositum, sicut ex supradictis apparet.

Ad tertium dicendum, quod licet prælatus teneatur subditum suum revocare ab omni malo, non tamen tenetur eum inducere ad omne melius. Hæc etiam ratio in proposito locum non habet, sicut nec aliæ, etc.

QUÆSTIO VIII.

Deinde quærebantur duo de his quæ pertinent ad religiosos: 1° utrum religiosus teneatur obedire suo prælato, ut revelet sibi aliquod secretum quod fidei suæ est commissum; — 2° utrum teneatur sibi obedire, ut revelet occultam culpam fratris quam novit.

ART. XV. — UTRUM RELIGIOSUS TENEATUR REVELARE PRÆLATO PRÆCIPIENTI SECRETUM SUÆ FIDEI COMMISSUM.

(2-2, quæst. 68, art. 1, ad 2, et quæst. 70, art. 1, ad 2).

Circa primum sic proceditur : Videtur quod religiosus teneatur aliquod secretum fidei suæ commissum revelare prælato præcipienti. Ad obediendum enim prælato obligavit se religiosus professione solemni ; ad tenendum autem secretum obligavit se simplici promissione. Ergo magis debet obedire prælato quam servare secretum.

Sed contra est quod Bernardus dicit : *Id quod est institutum propter caritatem, non militat contra caritatem.* Sed professio obedientiæ, quam religiosus facit prælato, instituta est propter caritatem. Ergo non militat contra caritatem, qua quilibet tenetur servare fidem proximo.

Respondeo dicendum, quod, sicut Bernardus dicit in lib. de Dispensatione et Præcepto, sufficiens obedientia est ut religiosus obediat suo prælato de his quæ ad regulam pertinent vel directe, sicut ea quæ sunt scripta in regula, vel indirecte, sicut ea quæ ad hæc reduci possunt ; sicut ministeria exhibenda fratribus, et pœnæ pro culpis inflictæ, et hujusmodi. Perfecta autem obedientia est ut simpliciter in omnibus obediat quæ non sunt contra regulam vel contra Deum. Sed quod aliquis obediat prælato in his quæ sunt contra Deum vel contra regulam, est obedientia incauta et illicita.

Est ergo considerandum in proposito, utrum sit licitum religioso secretum fidei suæ commissum revelare. Circa quod distinguendum est de secreto. Est enim aliquod secretum quod illicitum est celare ; sicut quod in periculum vergit aliorum, quibus aliquis cavere tenetur ; unde et in juramento fidelitatis continetur quod hujusmodi servi secreta debeant dominis revelare. Ad præceptum ergo prælati tenetur religiosus tale secretum pandere, etiam si promisit se non revelare, dicente Isidoro : *In malis promissis rescinde fidem ;* nisi forte in confessione audierit, quia tunc nullo modo esset revelandum. Est autem aliud secretum quod de se celari potest sine peccato ; et tale secretum religiosus nullo modo prælato præcipienti pandere debet, si sit fidei suæ commissum ; peccaret enim frangendo fidem commisso.

Ad primum ergo dicendum, quod solemnior est obligatio ad servandum ea quæ sunt fidei et caritatis, quæ est ex lege naturali, et ex promissione in baptismo facta, quam ea quæ sunt ex professione religionis.

ART. XVI. — UTRUM SUBDITUS DEBEAT PRÆLATO PRÆCIPIENTI REVELARE CULPAM OCCULTAM ALTERIUS FRATRIS.

(Art. 81, et 2 2, quæst. 32, art. 7, ad 5, quæst. 70, art. 1, corp. et ad 1).

Circa secundum sic proceditur : Videtur quod subditus debeat prælato præcipienti revelare culpam occultam alterius fratris. Quia, ut Hieronymus dicit, non debet occultari culpa unius in præjudicium multorum. Sed præsumendum est quod prælatus culpam unius cognoscere velit propter multitudinis bonum. Ergo prælato præcipienti debet culpa alterius revelari.

Sed contra est quod Gregorius dicit, quod etsi aliquando propter obedientiam debemus aliqua bona dimittere, nullo tamen modo propter obedientiam debemus aliquod malum perpetrare. Sed malum esse videtur, culpam occultam detegendo, alium infamare. Ergo hoc propter obedientiam fieri non debet.

Respondeo dicendum, quod religiosus prælatus in capitulo præest sicut judex ecclesiasticus in foro judiciali ; unde ad ea potest ex præcepto subditos obligare ut ei pandantur, propter quæ potest judex ecclesiasticus in foro judiciali juramentum exigere.

Est ergo sciendum, quod in criminibus triplex est modus procedendi : unus per denuntiationem, alius per inquisitionem, alius per accusationem. In via ergo denuntiationis intenditur correctio delinquentis ; et ideo secundum præceptum Domini, Matth. XVIII, debet præcedere fraterna correctio, ut scilicet corripias eum inter te et ipsum solum ; quod si non audierit, coram duobus vel tribus ; et ultimo dicatur Ecclesiæ. Caritatis enim est ut aliquis parcat fratri quantum potest ; unde prius debet niti ut corrigat conscientiam fratris servata fama, solitarie admonendo, et postmodum coram duobus vel tribus ; tandem negligenda est fama ut emendetur conscientia, et dicendum est Ecclesiæ : in

quo etiam processu consulitur conscientiæ. Nam peccator si a principio videret se publicatum, amitteret verecundiam, et obstinatior fieret ad peccandum. In inquisitione vero debet præcedere infamia. In accusatione vero debet præcedere inscriptio, per quam ipse obligat se ad talionem. In inquisitione autem et accusatione intenditur pœna peccantis propter multitudinis bonum. Si ergo appareat accusator in capitulo qui se obliget ad talionem, potest prælatus præcepto veritatis confessionem exigere, sicut et judex ecclesiasticus juramentum. Et similiter si præcedat infamia, potest prælatus præcepto veritatem exquirere, et subditi tenentur obedire. Si autem procedatur per viam simplicis denuntiationis, non tenetur religiosus prælato præcipienti culpam fratris revelare, nisi præcedente monitione eum videat incorrectum; immo magis peccaret, si ad præceptum prælati revelaret; quia plus tenetur obedire Evangelio quam prælato; et multo magis prælatus peccaret, si subditum induceret ad pervertendum ordinem Evangelii.

Ad primum ergo dicendum, quod de peccato præterito, de quo jam aliquis correctus est ad secretam admonitionem, vel de quo potest sperari corrigendus, nisi contrarium inveniatur, non potest imminere periculum multitudinis; sed de peccato futuro, quod est periculosum multitudini vel spiritualiter vel corporaliter, procedit objectum. Tunc enim non oportet admonitionem secretam expectare, sed statim periculo occurrere; unde et Dominus non dicit: Si peccare intendat in futuro, sed *si peccaverit* in præterito.

QUÆSTIO IX.

Deinde quæruntur quatuor ad culpam pertinentia: 1° utrum peccatum sit natura aliqua; — 2° utrum perjurium sit gravius peccatum quam homicidium; — 3° utrum peccet qui propter ignorantiam constitutionem Papæ non servat; — 4° utrum monachus peccet mortaliter comedendo carnes.

ART. XVII. — UTRUM PECCATUM SIT ALIQUA NATURA.

Ad primum sic procedebatur: Videtur quod peccatum non sit aliqua natura. Dicitur enim Joan. I, 3: *Sine ipso factum est nihil*, id est peccatum. Sed quod est natura aliqua, non potest dici nihil. Ergo peccatum non est natura aliqua.

Sed contra, si peccatum non est natura aliqua, oportet quod sit privatio pura. Sed privatio pura non dicitur secundum magis et minus, ut mors et tenebræ. Ergo unum non esset gravius altero; quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod peccatum, maxime transgressionis, est actus inordinatus. Ex parte ergo actus, peccatum est natura aliqua; sed inordinatio est privatio, et secundum hanc peccatum dicitur nihil.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ART. XVIII. — UTRUM PERJURIUM SIT GRAVIUS PECCATUM QUAM HOMICIDIUM.

(1-2, quæst. 100, art. 8, et art. 113).

Circa secundum sic procedebatur: 1. Videtur quod perjurium sit gravius peccatum quam homicidium. Dicit enim Bernardus, quod contra præcepta primæ tabulæ non potest dispensare nec Deus nec homo; contra præcepta autem secundæ tabulæ potest dispensare Deus, sed non homo. Ex quo potest accipi quod gravius sit peccare contra præcepta primæ tabulæ quam contra præcepta secundæ. Sed perjurium est contra præceptum primæ tabulæ, quod est: *Non assumes nomen Dei tui in vanum;* homicidium autem est contra præceptum secundæ tabulæ: *Non occides.* Ergo gravius peccatum est perjurium quam homicidium.

2. Præterea, gravius est peccare in Deum quam in hominem. Sed perjurium est peccatum in Deum, homicidium in hominem. Ergo gravius peccatum est perjurium quam homicidium.

Sed contra: pœna proportionatur culpæ. Sed gravius punitur homicidium quam perjurium. Ergo est gravius peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Hebr. VI, 16, *homines per majores se jurant, et omnis controversiæ eorum finis est juramentum.* Frustra autem in causa homicidii controversiæ finis esset juramentum, si homicidium esset gravius peccatum quam perjurium; præsumeretur enim quod qui majorem culpam homicidii commisisset, non vereretur minorem perjurii incurrere. Unde ex hoc ipso quod in causa cujuslibet

peccati defertur juramentum, manifeste ostenditur quod perjurium pro maximo peccato debet haberi; nec immerito, quia perjurare nomen Dei, videtur quædam divini nominis denegatio: unde secundum locum post idolatriam peccatum perjurii tenet, ut ex ordine præceptorum apparet; sed et apud Gentiles jusjurandum erat honoratissimum, ut dicitur in I Metaphys.

Primas autem rationes concedimus.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod in judicio humano non semper quantitas pœnæ respondet quantitati culpæ: interdum enim infligitur major pœna pro minori culpa, quando gravius nocumentum imminet hominibus ex minori culpa. Sed secundum Dei judicium gravior culpa graviori pœna punitur; unde, ut ostendatur gravitas idolatriæ et perjurii, postquam in primo præcepto dixerat: *Non adorabis ea neque coles*, subditur, Exodi cap. xx, 5: *Ego sum Dominus Deus tuus... visitans iniquitates patrum in filios*; et postquam dixerat (vers. 7): *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*, subditur: *Nec enim habebit insontem Dominus eum qui assumpsit nomen Domini frustra.*

ART. XIX. — UTRUM FACIENS CONTRA CONSTITUTIONEM PAPÆ PER IGNORANTIAM, NON PECCET.

(De Malo, quæst. 3, art. 7, 8; 1-2, quæst. 90, art. 4, corp.; et de Ver., quæst. 17, art. 3, corp.).

Ad tertium sic proceditur: 1. Videtur quod qui facit contra constitutionem Papæ per ignorantiam, non peccet. Ut enim Augustinus dicit, peccatum adeo est voluntarium, quod si non est voluntarium, non est peccatum. Sed ignorantia causat involuntarium, ut dicitur in III Ethicor. Ergo quod fit per ignorantiam, non est peccatum.

2. Præterea, secundum jura, dominus potest repetere servum suum ordinatum post certum tempus. Hoc autem debet computari a tempore ordinationis, non a tempore notitiæ. Ergo obligatio constitutionis Papæ obligat a tempore notitiæ.

Sed contra: ignorantia juris non excusat. Sed constitutio Papæ facit jus. Ergo qui facit contra constitutionem Papæ per ignorantiam, non excusatur.

Respondeo dicendum, quod ignorantia quæ est causa actus, causat involuntarium; unde semper excusat, nisi ipsa ignorantia sit peccatum. Est autem ignorantia peccatum, quando ignorat quis quæ potest scire et tenetur. Constitutionem enim Papæ omnes suo modo scire tenentur. Si ergo aliquis nesciat per negligentiam, non excusatur a culpa, si contra constitutionem agat. Si vero aliquis habeat sufficiens impedimentum, propter quod scire non potuerit; puta si fuit in carcere, vel in terris extraneis, ad quas constitutio non pervenit, vel propter aliquid simile; talis ignorantia excusat, ut non peccet contra constitutionem Papæ agens.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ART. XX. — UTRUM MONACHUS PECCET MORTALITER, COMEDENDO CARNES.

(2-2, quæst. 185, art. 8, corp.; et quæst. 186, art. 9)

Circa quartum sic proceditur: 1. Videtur quod monachus peccet mortaliter comedendo carnes. Dicit enim canon de Consecratione, dist. 5, cap. *Carnem*, quod monachi non debent comedere carnes et, si contra fecerint, debent incarcerari. Sed talis pœna non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo monachi comedentes carnes peccant mortaliter.

2. Præterea, facere contra votum est peccatum mortale. Sed monachi ex voto obligantur ad servandam regulam beati Benedicti, in qua continetur quod monachi a carnibus abstineant. Ergo monachi peccant mortaliter comedendo carnes.

Sed contra: nullum peccatum mortale conceditur alicui ratione cujuscumque infirmitatis. Sed comedere carnes conceditur monacho ratione infirmitatis. Ergo comedere carnes non est peccatum mortale monacho.

Respondeo dicendum, quod nihil est peccatum mortale monacho vel religioso cuicumque, per se loquendo, quod non sit peccatum mortale alteri, nisi sit contrarium ei ad quod se voto professionis obligavit; per accidens tamen, ut ratione scandali vel alicujus hujusmodi, posset aliquid ei esse peccatum quod non esset alii peccatum.

Est ergo considerandum quid sit illud ad quod religiosus voto professionis se adstringit: et si quidem religiosus pro-

utendo voveret se regulam servaturum, videretur se obligare voto ad singula quæ continentur in regula; et sic, contra quodlibet eorum agendo, peccaret mortaliter: et ex hoc sequeretur quod religionis status esset religiosis in laqueum peccati mortalis, quod vix aut nunquam possent declinare. Sancti ergo patres qui ordines instituerunt, nolentes hominibus injicere damnationis laqueum, sed magis viam salutis, ordinaverunt talem professionis formam in qua periculum esse non posset; sicut in ordine fratrum Prædicatorum est cautissima et securissima forma profitendi qua non promittit servare regulam, sed obedientiam secundum regulam: unde ex voto obligantur ad servanda ea quæ ponuntur in regula tanquam præcepta, et quæ prælatus secundum tenorem regulæ sibi præcipere voluerit. Cœtera vero quæ non continentur in regula sub præcepto, non cadunt directe sub voto: unde ea prætermittens non peccat mortaliter. Beatus vero Benedictus statuit monachum profiteri non quidem observare regulam, sed quod profitens promittit conversionem morum suorum secundum regulam: hoc est dictu, ut secundum regulam dirigat mores suos: contra quod facit, si vel ea quæ sunt præcepta in regula, transgrediatur, vel etiam contemnat regulam, secundum eam dirigere actus suos omnino recusans. Non autem omnia quæ in regula continentur, sunt præcepta: quædam enim sunt monitiones sive consilia; quædam vero ordinationes sive statuta quædam, ut quod post Completorium nemo loquatur. Hujusmodi autem statuta quæ in regula continentur, non habent vim præcepti; sicut nec prælatus statuens aliquid, intendit semper ad peccatum mortale obligare per præceptum. Est autem prælatus quasi quædam regula animata; unde stultum esset putare quod monachus frangens silentium post Completorium peccaret mortaliter, nisi forte faceret hoc contra præceptum prælati, vel ex contemptu regulæ. Abstinere autem a carnibus non ponitur in regula beati Benedicti ut præceptum, sed ut statutum quoddam; unde monachus comedens carnes, non ex hoc ipso peccat mortaliter, nisi in casu propter inobedientiam vel contemptum.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna illa infligitur monacho contumaciter et inobedienter carnes comedenti.

Ad secundum dicendum, quod comedere carnes non est contra votum monachi, nisi quando comederet ex inobedientia vel contemptu.

Quod vero in contrarium objicitur, efficaciam non habet: procedit enim de his quæ sunt secundum se mala, sicut homicidium, adulterium, et hujusmodi, quæ sunt omnibus illicita, tam sanis quam infirmis. Non autem procedit de his quæ sunt mala quia prohibita; aliquid enim potest prohiberi sano quod non prohibetur infirmo.

QUÆSTIO X.

Deinde circa bonum gloriæ quærebantur duo de corporibus gloriosis: 1° utrum corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore non glorioso in eodem loco; — 2° utrum hoc fieri possit miraculo.

ART. XXI. — UTRUM CORPUS GLORIOSUM POSSIT ESSE CUM ALIO CORPORE IN EODEM LOCO.

(Art. 22; IV, dist. 45, quæst. 2, art. 2, quæst. 2 et quæst. 5, corp.).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore in eodem loco. Si enim prohibetur esse cum alio corpore in eodem loco: aut est propter grossitiem sive corpulentiam, aut propter dimensiones. Sed non propter grossitiem seu corpulentiam, quia corpus gloriosum erit spirituale, secundum Apostolum, I ad Cor. xv: similiter nec propter dimensiones, quia, cum tangentia sint quorum ultima sunt simul, necesse est quod punctum unius corporis naturalis sit simul cum puncto alterius, et linea cum linea, et superficies cum superficie; pari ergo ratione et corpus cum corpore. Non ergo prohibetur corpus gloriosum quin naturaliter possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

2. Præterea, Commentator dicit in lib. VIII Phys. (text. comment. 82), quod partes aeris et aquæ partim subintrant se invicem, propter hoc quod partim sunt naturæ spiritualis. Sed corpora gloriosa omnino erunt spiritualia, ut jam dictum est. Ergo totaliter poterunt

subintrare alia corpora, et similiter esse cum eis.

Sed contra: glorificatio non tollit naturam. Sed corpus humanum non potest naturaliter esse simul cum alio corpore in eodem loco in statu isto. Ergo neque postquam erit glorificatum.

Respondeo dicendum, quod manifestum est quod corpus humanum in statu isto non potest esse cum alio corpore in eodem loco. Si ergo corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore in eodem loco propter aliquam proprietatem inditam, illa proprietas aufert hoc propter quod corpus humanum in statu isto prohibetur esse cum alio corpore in eodem loco. Est ergo considerandum quid sit hujusmodi prohibens.

Dicunt autem quidam, hoc esse grossitiem vel corpulentiam quamdam, quæ tolletur per dotem gloriæ, quam nominant subtilitatem. Sed hoc non est intelligibile; non enim invenitur quid sit hujusmodi corpulentia vel grossities: non enim est aliqua qualitas: quia nulla qualitas dari potest, qua quidem remota corpus possit esse cum alio corpore in eodem loco; similiter nec potest esse forma nec materia, quæ sunt partes essentiæ; quia tunc integra essentia corporis humani non remaneret cum gloria; quod est hæreticum.

Et ideo dicendum est, quod hoc prohibens nihil est aliud quam dimensiones, quibus substat materia corporalis; necesse est enim ut id quod est per se, sit causa in unoquoque genere. Distinctio autem secundum situm primo et per se convenit quantitati dimensivæ, quæ definitur esse quantitas positionem habens; unde et partes in subjecto ex hoc ipso distinctionem habent secundum situm, quod sunt subjectæ dimensioni; et sicut est distinctio diversarum partium unius corporis secundum diversas partes unius loci per dimensiones, ita propter dimensiones diversa corpora distinguuntur secundum diversa loca. Duo enim corpora facit actualis divisio materiæ corporalis; duas autem partes unius corporis divisibilitas potentialis; unde et Philosophus dicit in IV Physic. (Topic., cap. LXXVI), quod sicut subintrante cubo ligneo aquam vel aerem, oportet quod cedat tantum de aqua vel aere; ita oporteret quod cederent dimensiones separatæ, si vacuum poneretur.

Cum ergo gloria non tollat dimensiones corporis, dico quod corpus gloriosum non potest naturaliter esse cum alio corpore in eodem loco propter aliquam proprietatem inditam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, corpus humanum in statu illo prohibetur esse cum alio corpore in eodem loco, non propter corpulentiam aut grossitiem quæ per gloriam tollatur (spiritualitatem enim Apostolus opponit animalitati, secundum quam corpus est alimonia indigens, ut Augustinus dicit, non autem opponit grossitiei vel corpulentiæ); sed impeditur propter dimensiones. Ratio vero quæ in contrarium objicitur, ponitur inter sophisticas rationes a Philosopho in libro IV Physic. Puncto enim et lineæ et superficiei non debetur locus, sed corpori; unde non sequitur, si termini corporum se tangentium sunt simul, quod propter hoc plura corpora possint esse in eodem loco.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ibidem Commentator exprimit, subintratio illa fit per condensationem, et dicuntur habere spiritualem virtutem propter raritatem. Esset autem erroneum dicere corpora gloriosa esse spiritualia hoc modo, quod sint aeri ventisque similia, ut patet per Gregorium, lib. XIX Moralium.

ART. XXII. — UTRUM ALIQUO MODO CORPUS GLORIOSUM POSSIT ESSE SIMUL IN EODEM LOCO CUM ALIO CORPORE.

(IV, dist. 44, quæst. 1. art. 1; et cont. Gent. 4, cap. 84, art. 21 et 40; et 3 part., quæst. 54, art. 2 ad 1, et art. 4 ad 3)

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod corpus gloriosum nullo modo possit esse simul cum alio corpore in eodem loco. Sicut enim se habet corpus unum ad unum locum, ita duo corpora ad duo loca. Ergo, commutatim, sicut unum corpus ad duo loca, ita duo corpora ad unum locum. Sed unum corpus nullo modo potest esse in duobus locis. Ergo nec duo corpora in uno loco.

2. Præterea, si duo corpora sint in uno loco, sumantur duo puncta in duabus extremitatibus loci. Sequitur ergo quod inter ista duo puncta erunt duæ

lineæ rectæ duorum corporum in eodem loco existentium, quod est impossibile. Ergo impossibile est duo corpora esse in eodem loco.

Sed contra est quod Christus intravit ad discipulos januis clausis, ut habetur Joan. xx: quod esse non potest, nisi corpus ejus simul cum corpore portarum fuisset in eodem loco. Potest ergo corpus gloriosum cum alio corpore esse in eodem loco.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, duo corpora esse in eodem loco prohibentur ex dimensionibus, quia materia corporalis secundum dimensiones dividitur; dimensiones autem distinguuntur secundum situm. Deus autem, qui est omnium causa prima, potest conservare effectus in esse sine causis proximis; unde, sicut conservat in sacramento altaris accidentia sine subjecto, ita potest conservare distinctionem materiæ corporalis et dimensionum in ea absque diversitate situs. Miraculose ergo fieri potest quod duo corpora sint in eodem loco; unde corpori Christi attribuitur a Sanctis, quod exivit per clausum Virginis uterum, et quod intravit januis clausis per virtutem divinam. Et similiter dico, quod corpus gloriosum, quod erit configuratum corpori claritatis Christi, poterit esse cum alio corpore in eodem loco, non propter aliquam virtutem creatam inditam, sed sola divina virtute assistente, et hoc operante; sicut corpus Petri sua umbra sanabat infirmos, sed divina virtute assistente miracula faciente.

Ad primum ergo dicendum, quod proportione commutata sic est utendum: sicut se habet primum ad secundum, ut duo ad tria, ita se habet tertium ad quartum; ergo commutatim, sicut se habet primum ad tertium, ita et secundum ad quartum, id est tria ad sex; et secundum hoc ratio sic deberet procedere. Sicut se habet unum corpus ad unum locum, ita duo corpora ad duo loca; ergo sicut unum ad duo corpora, ita unus locus ad duo loca; et sic non sequitur quod si unum corpus non potest esse in duobus locis, duo corpora non possint esse in uno loco. Unum enim corpus esse localiter in duobus locis implicat contradictionem, quia de ratione loci est quod sit terminus locati; terminus autem est, extra quem nihil est rei; unde nihil locati potest esse in loco exteriori; quod si ponatur esse in duobus locis, sequitur quod sit extra suum locum, et ita sequitur quod sit locatum et non locatum. Nec est instantia de corpore Christi, quia non est in sacramento altaris localiter, sed per conversionem.

Ad secundum dicendum, quod duas lineas rectas mathematicas esse infra duo puncta, est impossibile, quia in eis nulla alia ratio distinctionis potest intelligi nisi ex situ; sed duas lineas naturales esse intra duo puncta est impossibile quidem per naturam, sed possibile per miraculum; quia remanet alia ratio distinctionis in lineis duabus ex diversitate corporum subjectorum, quæ conservantur virtute divina, etiam remota diversitate situs.

QUODLIBETUM SECUNDUM

QUÆSTIO I.

Quæsitum est de Christo, de angelis et de hominibus. Circa Christum quæsita sunt duo de passione ejus : 1° utrum in triduo mortis fuerit idem homo numero ; — 2° utrum quælibet passio Christi suffecisset ad redemptionem humani generis sine morte.

ART. I. — UTRUM CHRISTUS IDEM IN TRIDUO FUERIT HOMO. (Art. 77).

Ad primum sic proceditur : 1. Videtur quod Christus fuerit idem homo in triduo. Dicitur enim Matth. XII, 40: *Sicut fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, ita erit Filius hominis in corde terræ.* Sed non fuit alius Filius hominis in corde terræ nisi Filius hominis qui loquebatur super terram, alioquin Christus fuisset duo filii. Ergo fuit idem homo in triduo mortis.

2. Præterea, Jonas fuit idem homo in ventre ceti qui prius fuerat. Sed sicut Jonas fuit in ventre ceti, ita Christus in corde terræ. Ergo etiam Christus fuit idem homo.

Sed contra, remota forma partis, removetur forma totius, quæ resultat ex compositione formæ et materiæ. Sed in triduo mortis anima fuit separata a corpore Christi. Ergo desiit esse humanitas ; non ergo fuit idem numero homo in triduo mortis.

Respondeo dicendum, quod in Christo fuerunt tres substantiæ unitæ, scilicet corpus, anima, et divinitas ; sed corpus et anima fuerunt unita non solum in unam personam, sed in unam naturam ; divinitas autem in natura quidem non potuit uniri nec animæ nec corpori, quia cum sit perfectissima natura, non potest esse pars alicujus naturæ ; sed fuit unita corpori et animæ in persona In morte autem separata fuit anima a corpore ; alioquin non fuisset vera mors Christi, de cujus ratione est quod separetur anima a corpore, quod per animam vivificatur ; sed divinitas non fuit separata nec ab anima nec a corpore ; quod patet ex symbolo fidei, in quo de Filio Dei dicitur, quod *sepultus est, et descendit ad inferos.* Corpore autem jacente in sepulcro, et anima ad inferos descendente, non attribuerentur ista Filio Dei, nisi hæc duo essent ei copulata in unitate hypostasis vel personæ. Et ideo de Christo in triduo mortis dupliciter loqui possumus ; uno modo quantum ad hypostasim vel personam, et sic est idem numero simpliciter qui fuit ; aut quantum ad naturam humanam ; et hoc dupliciter : uno modo quantum ad totam naturam, quæ humanitas dicitur ; et sic Christus non fuit homo in triduo mortis, unde nec idem homo, sed eadem hypostasis : aut quantum ad partem humanæ naturæ ; et sic anima quidem fuit omnino eadem numero, eo quod non est transmutata secundum substantiam ; corpus vero fuit idem numero secundum materiam, sed non secundum formam substantialem, quæ est anima. Unde non potest dici quod simpliciter fuerit idem numero, quia quælibet differentia substantialis excludit idem simpliciter ; animatum autem est differentia substantialis ; et ideo mori est corrumpi, non alterari tantum. Nec iterum potest dici, quod simpliciter non sit idem vel aliud, quia non est secundum totam substantiam non idem, aut aliud.

Dicendum est ergo, quod fuit secundum quid idem, secundum quid non idem : secundum materiam enim idem, secundum formam vero non idem.

Ad primum ergo dicendum, quod homo est nomen naturæ, sed filius est nomen hypostasis ; et ideo magis in triduo mortis Christus potest dici filius hominis quam homo.

Ad secundum dicendum, quod simili

tudo non attenditur ibi quantum ad omnia, sed solum quantum ad occupationem; nam Christus fuit mortuus in corde terræ, non autem Jonas in ventre ceti.

ART. II. — UTRUM ALIA PASSIO CHRISTI SINE MORTE SUFFECISSET AD REDEMPTIONEM HUMANI GENERIS.

(3 part., quæst. 46, art. 2 et 3 et 4).

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod alia passio Christi non suffecisset ad redemptionem humani generis sine morte. Dicit enim Apostolus ad Galat. II, 21: *Si ex lege est justitia, ergo Christus mortuus est gratis*, id est inutiliter et sine causa. Sed si alia passio sufficeret, Christus gratis mortuus esset. Sed hoc habet Apostolus pro inconvenienti. Ergo alia passio Christi non suffecisset ad redemptionem humani generis.

2. Præterea, illud emi dicitur quod justo pretio comparatur. Sed justum pretium pro peccato primi parentis, quo venditum est in servitutem genus humanum, esse non potuit aliud quam vita Christi, quæ valet omnium hominum vitas, qua per illud peccatum privatur; nam per peccatum primi hominis mors in omnes introivit, ut dicitur ad Roman. v. Ergo non potuisset humanum genus redimi per aliam passionem Christi absque morte.

3. Præterea, Gregorius dicit in III Moral., quod *nisi Christus mortem indebitam suscepisset, nequaquam nos a morte debita liberaret.* Ergo passio alia non suffecisset ad liberationem humani generis sine morte.

4. Præterea, Apostolus dicit ad Hebr. cap. x, 14, quod Christus *una oblatione consummavit in æternum sanctificatos;* et ideo non est locus secundæ oblationi. Sed manifestum est quod Christus ante mortem multas passiones sustinuit, erudiens, laborans, consputus et flagellatus. Si ergo istæ passiones suffecissent, non obtulisset seipsum ad mortem. Obtulit autem seipsum hostiam Deo pro peccatis nostris, ut dicitur ad Ephes. v; et hoc per mortem. Ergo passio Christi absque morte non suffecisset.

Sed contra: injuria vel passio alicujus mensuratur ex dignitate personæ; majorem enim injuriam patitur rex si percutiatur in facie, quam aliqua privata persona. Sed dignitas personæ Christi est infinita, quia est persona divina. Ergo quælibet passio ejus, quantumcumque sit minima, est infinita; quælibet ergo passio ejus suffecisset ad redemptionem humani generis, etiam sine morte.

Præterea, Bernardus dicit, quod minima gutta sanguinis Christi suffecisset ad redemptionem humani generis. Potuisset autem aliqua gutta sanguinis Christi effundi sine morte. Ergo etiam sine morte potuisset per aliquam passionem humanum genus redimere.

Respondeo dicendum, quod ad emptionem duo requiruntur: scilicet quantitas pretii, et deputatio ejus ad aliquid emendum. Si enim aliquis det pretium non æquivalens ad rem aliquam acquirendam, non dicitur esse simpliciter emptio, sed partim emptio, partim donatio; puta, si aliquis emat librum qui valet viginti libras, pro decem libris, partim emeret librum, et partim sibi donaretur. Rursus si daret etiam majus pretium, et non deputaret ad emendum, non diceretur emere librum.

Si ergo loquamur de redemptione humani generis quantum ad quantitatem pretii, sic quælibet passio Christi etiam sine morte suffecisset ad redemptionem humani generis, propter infinitam dignitatem personæ; et sic procedunt duæ ultimæ rationes. Si autem loquamur quantum ad deputationem pretii, sic dicendum est quod non sunt deputatæ ad redemptionem humani generis a Deo Patre et Christo aliæ passiones Christi absque morte; et hoc triplici ratione. Primo quidem ut pretium redemptionis humani generis non solum esset infinitum valore, sed etiam esset ejusdem generis, ut scilicet nos de morte per mortem redimeret. Secundo ut mors Christi non solum esset pretium redemptionis, sed etiam exemplum virtutis, ut videlicet homines non timerent pro veritate mori. Et has duas causas assignat Apostolus ad Hebr. II, 14, dicens: *Ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium*, quantum ad primum; *et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erat servituti*, quantum ad secundum. Tertio ut mors Christi esset etiam sacramentum salutis, dum nos virtute mortis Christi morimur peccato et carnalibus concupiscentirois, et pprio

affectui; et hæc causa assignatur I Petri, cap. III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, justus pro injustis, ut nos offerret Deo mortificatos quidem carne, vivificatos autem spiritu.* Et ideo humanum genus non est redemptum per aliam passionem absque morte Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod non sine causa deputata est mors Christi ad redemptionem humani generis, quamvis minor passio sufficere potuisset, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Christus non solvendo vitam suam, sed etiam quamcumque passionem patiendo, sufficiens pretium exsolvisset pro redemptione humani generis, si minor passio ad hoc divinitus deputata fuisset; et hoc propter infinitam dignitatem personæ Christi, ut dictum est.

Aliæ duæ rationes procedunt ex hoc quod aliæ passiones Christi non fuerunt deputatæ ad hoc quod per eas, absque morte Christi, redimeretur humanum genus.

QUÆSTIO II.

Deinde quærebatur de angelis: et primo quantum ad compositionem ipsorum; secundo quantum ad tempus motus ipsorum. Circa primum quærebantur duo: 1° utrum angelus substantialiter sit compositus ex essentia et esse; — 2° utrum in angelo sit aliud suppositum et natura.

ART. III. — UTRUM ANGELUS COMPONATUR EX ESSENTIA ET ESSE.

(1 part., quæst. 50, art. 2, ad 3, quæst. 75, art. 5, ad 4, quæst. 88, art. 2, ad 4).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod angelus substantialiter non componatur ex essentia et esse. Essentia enim angeli est ipse angelus, quia quidditas simplicis est ipsum simplex. Si ergo angelus componeretur ex essentia et esse, componeretur ex seipso et alio. Hoc autem est inconveniens. Non ergo substantialiter componitur ex essentia et esse.

2. Præterea, nullum accidens cadit in substantialem compositionem substantiæ. Sed esse angeli est accidens; proprie enim Deo attribuit Hilarius in libro de Trinitate, quod esse non sit accidens ei, sed subsistens veritas. Ergo angelus non est essentialiter compositus ex essentia et esse.

Sed contra est quod dicitur in Commento libri de Causis, quod *intelligentia quam dicimus angelum, habet essentiam et esse.*

Respondeo dicendum, quod dupliciter aliquid de aliquo prædicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem; lux enim prædicatur de corpore illuminato participative; sed si esset aliqua lux separata, prædicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens prædicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura prædicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas; creaturæ autem dicuntur bonæ per participationem, quia habent bonitatem: unumquodque enim, in quantum est, bonum est, secundum illud Augustini in I de Doctrina christiana, quod in quantum sumus, boni sumus. Quandocumque autem aliquid prædicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse præter id quod participatur; et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quæ habet esse, et ipsum esse ejus; et hoc est quod Boetius dicit in lib. de Hebdomad., quod *in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est.*

Sed sciendum est, quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura; id enim est de substantia rei quod cadit in ejus definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturæ, quia nec est genus nec differentia; unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quæstio est *an est* et *quid est.* Unde, cum omne quod est præter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quæstionem *an est,* est accidens; et ideo Commentator dicit in V Metaphysic., quod ista propositio, *Socrates est,* est de accidentali prædicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis. Sed verum est quod hoc nomen *ens,* secundum quod importat rem cui competit hujusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera; non tamen univoce, quia non ea-

dem ratione competit omnibus esse; sed substantiæ quidem per se, aliis autem aliter. Si ergo in angelo est compositio ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiæ, sed sicut ex substantia et eo quod adhæret substantiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquando ex his quæ simul junguntur, relinquitur aliqua res tertia, sicuti ex anima et corpore constituitur humanitas, quæ est homo, unde homo componitur ex anima et corpore. Aliquando autem ex his quæ simul junguntur, non resultat res tertia, sed resultat quædam ratio composita; sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi; et in talibus aliquid componitur ex seipso et alio, sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine.

Ad secundum dicendum, quod esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cujuslibet substantiæ; unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse.

ART. IV. — UTRUM IN ANGELO SIT IDEM SUPPOSITUM ET NATURA.

(1 part., quæst. 3, art. 3, corp.; et 3 part., qu. 17, art. 1, corp.; et 1, dist. 5, art. 1, corp.).

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod in angelo idem sit suppositum et natura. In his enim quæ sunt composita ex materia et forma, differt suppositum et natura: quia suppositum addit supra naturam speciei materiam individualem; quod non potest esse in angelo, si angelus non sit compositus ex materia et forma. Ergo in angelo non differt suppositum et natura.

2. Sed dicebat, quod suppositum in angelo differt a natura, in quantum suppositum intelligitur ut habens esse, non autem natura. — Sed contra: sicut esse non ponitur in definitione naturæ, ita non poneretur in definitione suppositi vel singularis, si suppositum vel singulare definiretur. Ergo suppositum per esse a natura non differt: nullo ergo modo differunt suppositum et natura.

Sed contra in omnibus creaturis natura constituit suppositum. Sed nihil constituit seipsum. Ergo in nulla creatura est idem suppositum et natura.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quæstionis intelligentiam oportet considerare quid sit suppositum et quid natura. Natura, autem quamvis multipliciter dicatur, tamen uno modo dicitur natura ipsa substantia rei, ut dicitur in V Metaph. (text. comm. 4), secundum quod substantia significat essentiam vel quidditatem rei, vel quid est. Illud ergo significatur nomine naturæ, prout hic loquimur de natura, quod significat definitio: unde Boetius dicit in libro de duabus naturis, quod *natura est unumquodque informans specifica differentia:* differentia enim specifica est completiva definitionis. Suppositum autem est singulare in genere substantiæ, quod dicitur hypostasis vel substantia prima: et quia substantiæ sensibiles compositæ ex materia et forma sunt magis nobis notæ, ideo in eis primo videamus quomodo se habet essentia vel natura ad suppositum.

Dicunt autem quidam, quod forma partis est idem cum forma totius, quæ dicitur essentia vel natura secundum rem, sed differt sola ratione: nam forma partis dicitur in quantum facit materiam esse in actu; forma autem totius, in quantum constituit speciem; sicut anima dicitur forma partis, in quantum facit corpus esse in actu; et similiter dicitur anima forma totius in quantum constituit speciem humanam, et sic dicitur humanitas; et secundum hoc, in rebus compositis ex materia et forma, natura est pars suppositi: nam suppositum est individuum compositum ex materia et forma, ut dictum est. Sed prædicta positio non videtur esse vera, quia, ut dictum est, natura vel essentia dicitur id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non solum significat formam, sed etiam materiam, ut dicitur in lib. VI Metaphysic. (text. comm. 2). Nec potest dici quod materia ponatur in definitione rei naturalis sicut non existens de essentia ejus: hoc enim est proprium accidentis ut definiatur per aliquid quod non est essentia ejus, scilicet per subjectum; et ideo habet essentiam incomplete, ut dicitur in VI Metaphys. (text. comm. 4). Relinquitur ergo quod in rebus compositis ex materia et forma, essentia vel natura non sit sola forma, sed compositum ex materia et forma.

Restat ergo considerandum, cum suppositum vel individuum naturale sit compositum ex materia et forma, utrum sit idem essentiæ vel naturæ : et hanc quæstionem movet Philosophus in libro VII Metaph. (text. comm. 21) ; ubi inquirit, utrum sit idem unumquodque, et quod quid est ejus : et determinat, quod in his quæ dicuntur per se, idem est res et quod quid est rei ; in his autem quæ dicuntur per accidens, non est idem. Homo enim nihil est aliud quam quod quid est hominis : nihil enim aliud significat homo quam animal gressibile bipes ; sed res alba non est idem omnino ei quod quid est album, quod scilicet significatur nomine albi : nam album nihil significat nisi qualitatem, ut dicitur in Prædicamentis : res autem alba est substantia habens qualitatem.

Secundum hoc ergo, cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suæ naturæ, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura. Nam in significatione naturæ includitur solum id quod est de ratione speciei ; suppositum autem non solum habet hæc quæ ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quæ ei accidunt ; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens præter ejus essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est ; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura. In angelo autem non est omnino idem : quia aliquid accidit ei præter id quod est de ratione suæ speciei : quia et ipsum esse angeli est præter ejus essentiam seu naturam ; et alia quædam ei accidunt quæ omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod non solum in compositis ex materia et forma invenitur aliquod accidens præter essentiam ipsius speciei, sed etiam in substantiis spiritualibus quæ non componuntur ex materia et forma ; et ideo in utrisque suppositum non est omnino idem quod ipsa natura. Hoc tamen est aliter et aliter in utrisque. Dupliciter autem aliquid accipitur ut accidens præter rationem rei. Uno modo quia non cadit in definitione significante essentiam rei, sed tamen est designativum vel determinativum alicujus essentialium principiorum ; sicut rationale accidit animali, utpote præter definitionem ejus existens, et tamen est determinativum essentialiter animalis ; unde est essentiale homini, et de ratione ejus existens. Alio modo accidit aliquid alicui, quia nec est in ejus definitione, nec est determinativum alicujus essentialium principiorum ; sicut albedo accidit homini. His ergo quæ sunt composita ex materia et forma, accidit aliquid præter rationem speciei existens utroque modo. Cum enim de ratione speciei humanæ sit quod componatur ex anima et corpore, determinatio corporis et animæ est præter rationem speciei, et accidit homini in quantum est homo, quod sit ex hac anima et ex hoc corpore ; sed convenit per se huic homini, de cujus ratione esset, si definiretur, quod esset ex hac anima et ex hoc corpore ; sicut de ratione hominis communis est quod sit ex anima et corpore. Accidunt etiam compositis ex materia et forma præter rationem speciei multa alia quæ non sunt determinativa essentialium principiorum. Substantiis vero immaterialibus creatis accidunt quidem aliqua præter rationem speciei quæ non sunt determinativa essentialium principiorum, ut dictum est ; non tamen accidunt eis aliqua quæ sunt determinativa essentiæ speciei : quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam, sed per seipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia ; unde per seipsam non est multiplicabilis, neque prædicabilis de pluribus. Sed quia non est suum esse, accidit ei aliquid præter rationem speciei, scilicet ipsum esse, et alia quædam quæ attribuuntur supposito, et non naturæ ; propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura.

Ad secundum dicendum, quod non omne quod accidit alicui præter rationem speciei, est determinativum essentiæ ipsius, ut oporteat illud poni in ratione ejus, sicut dictum est ; et ideo, licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturæ, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod natura dicitur

constituere suppositum etiam in compositis ex materia et forma, non quia natura sit una res et suppositum alia res (hoc enim est secundum opinionem dicentium quod natura speciei sit forma tantum, quæ constituit suppositum sicut totum); sed quia secundum modum significandi natura significatur ut pars, ratione supradicta, suppositum vero ut totum; natura significatur ut constituens, et suppositum ut constitutum.

QUÆSTIO III.

Deinde quæsitum est de tempore, per quod Deus movet creaturam spiritualem, secundum Augustinum.

ART. V. — UTRUM TEMPUS MOVENS CREATURAM SPIRITUALEM ET MENSURANS TEMPORALEM SIT IDEM.

(I, dist. 17, quæst. 4, art. 3; II, dist. 2, quæst. 2, art. 1; 1 part., quæst. 10, art. 5, ad 1; op. 36, cap. 4).

1. Utrum sit idem cum tempore quod mensurat motus corporalium rerum. Et videtur quod sic. Quia neque Augustinus diversitatem hanc temporum assignat, neque aliquis philosophus. Vanum ergo videtur hanc diversitatem temporum assignare.

2. Præterea, omne quod est, in quantum est, unum est. Si ergo non sit unum tempus, sed diversa, non erit ens; quod est inconveniens. Oportet ergo ponere unum tempus tantum.

Sed contra: tempus quo mensurantur corporales motus, est numerus motus primi cæli, secundum Philosophum in lib. IV Physic. (text. comm. 97). Sed tempus per quod moventur angeli, non habet aliquem ordinem ad motum. Ergo illud tempus est aliud a tempore corporalium rerum.

Præterea, perpetuo et corruptibili nihil est commune nisi secundum nomen, ut dicitur in X Metaphysic. (text. comment. 26). Sed angeli sunt perpetui, corpora autem sunt corruptibilia. Non ergo idem tempus est utrorumque.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in II de Civit. Dei, *tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quæ aliquid aliqua motione mutaret: cujus mutationis cum aliud atque aliud, quæ simul esse non possunt, cedit atque succedit, sequitur tempus.* Ex quo accipitur quod etiam Philosophus dicit in IV Physic. (text. comm. 97), quod *oportet loqui de tempore secundum rationem motus; nam tempus est numerus motus secundum prius et posterius.* Omnes ergo motus qui possunt mensurari una mensura, habent unum tempus; si qui vero motus sunt qui non possunt una mensura mensurari, necesse est quod eorum sit diversum tempus. Cum autem mensura sit homogenea mensurato, ut dicitur in lib. X Metaphys. (text. comm. 4); manifestum est quod omnia quæ sunt unius generis, possunt habere unam mensuram communem, non autem quæ sunt generum diversorum. Omnes autem motus continui conveniunt in uno genere, in quantum sunt commensurabiles, et ideo possunt habere unam mensuram communem: mensurantur enim omnes simplicissimo modo sui generis, scilicet velocissimo motu primi cæli: unde omnium motuum continuorum potest esse unum tempus commune: quod quidem tempus, licet videatur esse secundum genus de numero discretorum, quia est numerus harum rerum continuarum, scilicet motuum, fit et ipsum continuum; sicut *decem* simpliciter dictum, est aliquid discretum; sed decem ulnæ panni est aliquid continuum. Discretorum autem et continuorum non potest esse una mensura communis, cum sint diversorum generum, in quantum sunt mensurabilia; et ideo necesse est, si sunt aliqui motus continui, quod tempus eorum aliud sit a motu quo mensurantur motus discreti. Manifestum est autem quod motus spiritualium creaturarum, de quibus Augustinus loquitur, dicens creaturam spiritualem moveri per tempus et non per locum non sunt motus continui, sed vicissitudines quædam discretæ. Dicit enim, quod per tempus movetur animus, vel reminiscendo quod oblitus erat, vel discendo quod nesciebat, vel volendo quod nolebat. Unde manifestum est, quod cum tempus non habeat continuitatem nisi ex motu, quod tale tempus non habeat continuum, et quod est aliud a tempore corporalium rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ex ipsa differentia motuum dat intelligere differentiam temporum.

Ad secundum dicendum, quod eo modo aliquid est unum, quo est et dicitur

esse : quod enim dicitur esse secundum speciem, est unum specie, non autem unum numero : unde non sequitur, si sint plures homines, quod non sit homo; et similiter non sequitur, si sint plura tempora, quod non sit tempus.

QUÆSTIO IV.

Deinde quæsitum est de homine. Et primo quantum ad virtutes. Secundo quantum ad peccata. Tertio quantum ad pœnas. Circa virtutes autem fuit quæsitum et quantum ad res divinas, et quantum ad res humanas. Quantum ad res divinas, quæsita sunt tria : 1° circa fidem; utrum aliquis teneretur credere Christo visibilia miracula non facienti ; — 2° circa fidei sacramentum; utrum parvuli Judæorum sint baptizandi invitis parentibus; — 3° circa decimas quæ debentur ministris sacramentorum; utrum aliquis propter consuetudinem possit excusari ne decimas solvat.

ART. VI. — UTRUM HOMINES CREDERE DEBUISSENT CHRISTO NON FACIENTI VISIBILIA MIRACULA.

(3 part., quæst. 43, art. 1, ad 4; et opusc. 60, art. 12, de ejus miraculis).

Ad primum sic proceditur : 1. Videtur quod Christo non facienti visibilia miracula homines credere non tenerentur. Quicumque enim non facit hoc ad quod tenetur, peccat. Sed si homines non crederent Christo miracula non facienti, non peccarent; dicit enim ipse, Joann. cap. xv, 24 : *Si opera non fecissem in eis quæ nullus alius fecit, peccatum non haberent ;* et loquitur de peccato infidelitatis, secundum Augustinum. Ergo Christo, si non fecisset miracula, homines credere non tenerentur.

2. Præterea, nullus potest mutare legem nisi legislator, vel eo superior. Sed Christus prædicabat quædam quæ videbantur pertinere ad veteris legis abolitionem; sicut quod cibi non coinquinarent hominem, et quod licet in sabbato operari. Si ergo non probasset se esse legislatorem, non fuisset ei credendum. Sed hoc fieri non potuisset nisi per miracula, cum legislatorem multa miracula præcesserint. Ergo Christo non erat credendum, nisi miracula fecisset.

3. Sed contra : magis obligantur homines ad credendum primæ veritati quam ad credendum visibilibus signis. Sed licet Christus miracula non fecisset, ipse tamen verus Deus existens prima veritas erat. Ergo etiam si miracula non fecisset, adhuc erat ei credendum.

4. Præterea, gratia unionis est major quam gratia gratum faciens per adoptionem. Sed miracula non sufficienter probant gratiam gratum facientem : quia, ut habetur Matth. vii, 22, his qui Christo in judicio dicent : *Domine, in nomine tuo virtutes multas fecimus;* respondebitur : *Non novi vos.* Ergo multo minus miracula sufficiunt ad probandum gratiam unionis. Si ergo sine miraculis Christo homines credere non tenerentur, neque etiam miraculis factis tenebantur credere dicenti se esse Deum : quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod nullus tenetur ad hoc quod est supra vires suas nisi per hunc modum quo sit sibi possibile. Credere autem est super potentiam hominis naturalem, unde ex dono Dei provenit, secundum illud Apostoli ad Ephes. ii, 8 : *Gratia salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est ;* et ad Philippenses, i, 29, dicit : *Vobis datum est non solum ut in ipsum credatis, sed ut pro ipso patiamini.* Homo ergo tenetur credere secundum hoc quod adjuvatur a Deo aliquis ad credendum. Adjuvatur autem a Deo aliquis ad credendum tripliciter. Primo quidem per interiorem vocationem, de qua dicitur Joan. vi, 45 : *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me;* et ad Roman. viii, 30: *Quos prædestinavit, hos et vocavit.* Secundo per doctrinam et prædicationem exteriorem, secundum illud Apostoli ad Rom. cap. x, 17 : *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.* Tertio per exteriora miracula ; unde dicitur I Corinth. xiv, quod signa data sunt infidelibus, ut scilicet per ea provocentur ad fidem. Si autem Christus visibilia miracula non fecisset, adhuc remanebant alii modi attrahendi ad fidem, quibus homines acquiescere tenerentur. Tenebantur enim homines credere auctori legis et Prophetarum. Tenebantur etiam interiori vocationi non resistere, sicut Isaias (cap. l, 5), de se dicit : *Dominus Deus aperuit mihi aurem ; ego autem non contradico, retrorsum non abii ;* sicut de quibusdam dicitur Act. vii, 51 : *Vos semper Spiritui sancto restitistis.*

Ad primum ergo dicendum, quod in-

ter illa opera quæ Christus in hominibus fecit, annumerari etiam debet vocatio interior, qua quosdam attraxit; sicut Gregorius dicit in quadam homilia, quod Christus per misericordiam Magdalenam traxit interius, qui etiam per clementiam suscepit foris. Annumerari etiam debet ejus doctrina, cum etiam ipse dicat: *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent.*

Ad secundum dicendum, quod Christus poterat se ostendere esse legislatorem non solum faciendo visibilia miracula, sed etiam per auctoritatem Scripturæ, et per interiorem instinctum.

Ad tertium dicendum, quod interior instinctus, quo Christus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus, pertinet ad virtutem primæ veritatis, quæ interius hominem illuminat et docet.

Ad quartum dicendum, quod miracula visibilia fiunt virtute divina ad confirmationem virtutis fidei; unde dicitur Marci ult., 20, de Apostolis, quod *prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Non autem fiunt miracula semper ad demonstrandum gratiam ejus per quem miracula fiunt; et ideo potest contingere quod aliquis gratiam gratum facientem non habens, miracula faciat; sed hoc contingere non potest quod aliquis falsam doctrinam annuntians, vera miracula faciat, quæ nisi virtute divina fieri non possunt; sic enim Deus esset falsitatis testis, quod est impossibile. Cum ergo Christus se Filium Dei diceret, et æqualem Deo, hanc ejus doctrinam comprobabant miracula quæ faciebat; et ideo ostendebatur Christus per miracula quæ faciebat, esse Deus. Petrus autem, licet eadem vel majora miracula faceret, non probabatur esse Deus, sed per ea etiam probabatur quod Christus esset Deus; quia Petrus non prædicabat seipsum, sed Jesum Christum esse Deum.

ART. VII. — UTRUM PUERI JUDÆORUM SINT BAPTIZANDI INVITIS PARENTIBUS.

(2-2, qu. 19, art. 12).

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod pueri Judæorum sint baptizandi invitis parentibus. Majus enim est vinculum matrimoniale quam jus paternæ potestatis; quia paterna potestas potest per hominem solvi, cum filius familias emancipatur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Matth. cap. XIX, 6: *Quos Deus conjunxit, homo non separet.* Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale; dicit enim Apostolus, I ad Cor. VII, 15: *Quod si infidelis discedit, discedat: non enim servituti est subjectus frater aut soror in hujusmodi;* et Canon dicit quod *si conjux infidelis non vult cohabitare sine contumelia creatoris, quod alter conjugum non debet ei cohabitare.* Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur jus paternæ potestatis. Sic ergo infideles et Judæi non habent jus paternæ potestatis in suos filios; possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

2. Præterea, magis debet homini subveniri contra periculum mortis æternæ quam contra periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis et ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo pueri Judæorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis æternæ si parentibus relinquantur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quod sint eis auferendi, et baptizandi, et in fide instruendi.

3. Præterea, filii servorum sunt servi, et in potestate dominorum. Sed Judæi sunt servi regum et principum. Ergo et filii eorum. Reges ergo et principes habent potestatem de filiis Judæorum facere quod voluerint. Nulla ergo esset injuria, si baptizarentur invitis parentibus.

4. Præterea, quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non est ergo injustum, si pueri Judæorum carnalibus parentibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

5. Præterea, baptismus est efficacior ad salutem quam prædicatio; quia per baptismum statim tollitur peccati macula et reatus pœnæ, et aperitur janua cæli. Sed si periculum sequatur ex defectu prædicationis, imputatur ei qui non prædicavit; ut habetur Ez. III et XXXIII, de eo qui vidit gladium venientem, et non insonuerit tuba. Ergo multo magis, si pueri Judæorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare et non baptizaverunt.

Sed contra: nemini facienda est injuria. Fieret autem Judæis injuria, si eorum filii baptizarentur eis invitis, quia amitterent jus paternæ potestatis in filios jam fideles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

Respondeo dicendum, quod maximam auctoritatem habet Ecclesiæ consuetudo, quæ semper est in omnibus æmulanda; quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet; unde magis est standum consuetudini Ecclesiæ quam vel auctoritati Augustini vel Hieronymi, vel cujuscumque doctoris. Hoc autem Ecclesiæ usus nunquam habuit quod Judæorum filii invitis parentibus baptizarentur, quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius, et alii plures, quibus familiares fuerunt sanctissimi Episcopi, ut Silvester Constantino, et Ambrosius Theodosio, qui nullo modo prætermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut præter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam Judæorum filii invitis parentibus baptizentur.

Et hujus ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum susciperent, postmodum cum ad perfectam ætatem pervenirent, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt: quod verteretur in fidei detrimentum. Alia vero ratio est, quia repugnat justitiæ naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris; et primo quidem a parente non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ex utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero. Quamdiu enim usum rationis non habet puer, non differt quantum ad ea quæ agit, ab animali irrationali. Unde sicut bos vel equus jure gentium vel civili est possessoris, ut utatur eo cum voluerit, sicut proprio instrumento; ita de jure naturali est quod filius antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris; unde contra justitiam naturalem esset, si puer antequam haberet usum liberi arbitrii, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, jam incipit esse suus, et potest quantum ad ea quæ sunt juris divini vel naturalis, sibi ipsi providere; et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei et baptizari; non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur, quod salvabantur in fide parentum: per quod datur intelligi quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, præcipue antequam habeant usum rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod in vinculo matrimoniali uterque conjugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire; sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis; sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Ad secundum dicendum, quod a temporali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis: puta, si aliquis a suo judice condemnetur ad mortem, nullus debet eum violenter eripere; unde nec aliquis debet irrumpere ordinem juris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis æternæ.

Ad tertium dicendum, quod Judæi sunt servi principum servitute civili, quæ non excludit ordinem juris naturalis vel divini.

Ad quartum dicendum, quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam Deum cognoscere potest: unde puer antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter subjacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

Ad quintum dicendum, quod periculum quod sequitur ex prædicatione omissa, nulli imminet nisi ei cui est commissum prædicationis officium; unde in Ezech. XXXIII, 7, præmittit: *Speculatorem dedi te filiis Israel;* providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum; unde eis imminet periculum propter subtractionem sacramentorum, si eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

ART. VIII. — UTRUM PROPTER CONSUETUDINEM ALIQUI DEOBLIGENTUR A JURE REDDENDI DECIMAS.

(2-2, quæst. 89, art. 1).

Ad tertium sic proceditur: Videtur quod propter consuetudinem aliqui deobligantur a jure reddendi decimas. Magis enim est accipere decimas quam non dare. Sed propter consuetudinem in aliquibus terris aliqui milites accipiunt decimas, et hoc ab Ecclesia toleratur. Ergo multo magis propter consuetudinem aliqui deobligantur ut decimas non solvant, neque solvere teneantur.

Sed contra: jus divinum non aboletur per dissuetudinem. Sed decimæ debentur de jure divino. Ergo per dissuetudinem non aboletur jus reddendi decimas; tenentur ergo homines reddere decimas, contraria consuetudine non obstante.

Respondeo dicendum, quod ea quæ sunt de jure positivo, per dissuetudinem abolentur; ea vero quæ sunt a jure naturali vel de jure divino, nulla dissuetudine aboleri possunt; nulla enim dissuetudine fieri potest ut sit licitum furari vel mœchari.

Est ergo considerandum ad propositam quæstionem, utrum dare decimas sit de jure divino, vel de jure positivo humano. Jus autem divinum in novo et in veteri testamento continetur. Et quidem non apparet in novo testamento aliquod præceptum datum de decimis solvendis, in doctrina, dico, evangelica vel apostolica. Quod enim dicitur Matthæi cap. XXIII, 23. de solutione decimarum: *Hæc oportuit facere, et illa non omittere,* et quod dicit Pharisæus, Luc. cap. XVIII, 12: *Decimas do omnium quæ possideo*, magis videtur ad statum veteris testamenti pertinere, quam observantiæ novi testamenti formam imponere.

In veteri autem testamento triplex genus præceptorum erat. Quædam enim erant præcepta moralia, quædam judicialia, quædam cæremonialia. Præcepta moralia sunt indita naturali rationi, ad quæ homines omni tempore obligantur, ut *Honora patrem et matrem, Non mœchaberis, Non furtum facies*, et similia. Præcepta autem judicialia sunt per quæ judicia exercebantur; puta, si quis furaretur unam ovem, redderet quatuor: et hujusmodi præcepta non sunt indita rationi naturali; non enim ratio naturalis habet quod ille qui furatur ovem, magis reddat quatuor quam tres vel unam; sed tamen per hujusmodi præcepta determinatur morale præceptum. Habet enim ratio naturalis quod ille qui furatur, debeat puniri; sed quod tali pœna puniatur, hoc determinatur per præceptum judiciale. Præcepta autem cæremonialia veteris legis sunt quæ pertinent ad observantiam divini cultus, et sunt ordinata ad figurandum aliquod futurum, sicut immolatio agni paschalis figurabat occisionem Christi.

Est ergo considerandum, utrum præceptum de decimis persolvendis sit morale, vel judiciale, vel cæremoniale. Si enim morale est, ad hoc omnes tenentur, et omni tempore, nulla obstante contraria consuetudine. Sed hoc non videtur, quia ratio naturalis non dictat magis quod homo ministris Dei det decimam quam undecimam vel nonam partem fructuum. Si autem sit præceptum judiciale, non tenentur ad decimas dandas, sicut non tenentur omnes ad judicandum secundum judicia in lege vetere conscripta; quia illa judicialia præcepta sunt specialiter illi populo data consideratis conditionibus ejus; non enim eadem omnibus expediunt. Si autem sit præceptum cæremoniale, non solum non obligaret, sed etiam observatum induceret in peccatum: peccaret enim, si quis agnum paschalem immolaret, quia post adventum veritatis cessaverunt figuræ.

Dicendum est ergo, sicut antiqui magistri dixerunt, quod quædam præcepta legis sunt pure moralia, ut *Non occides, Non furtum facies;* quædam autem pure sunt cæremonialia, ut immolatio paschalis agni, et circumcisio; quædam autem sunt media, secundum aliquid moralia et secundum aliquid cæremonialia: sicut præceptum de observatione sabbati est morale quantum ad hoc quod aliquod tempus quieti deputetur ad vacandum divinis, hoc enim ratio naturalis habet; sed quod dies septima sit deputata, hoc est ex determinatione Dei propter aliquam figuram, unde hoc est cæremoniale. Sic ergo præceptum de decimis persolvendis est quidem secundum aliquid morale, ut scilicet qui pro toto populo divino obsequio vacant, stipendiis populi sustententur, sicut et qui in

aliis officiis reipublicæ serviunt, a populo sustentantur: et secundum hunc modum proponitur hoc præceptum in novo testamento; dicit enim Dominus Matth. cap. x: *Dignus est operarius cibo suo;* et Apostolus dicit, I ad Corinth. IX, 14: *Dominus ordinavit ut qui Evangelium enuntiant, de Evangelio vivant; et qui altari deserviunt, de altari vivant.* Sed quantum ad determinatum numerum decimæ non est de jure naturali, neque est præceptum morale, sed est cæremoniale, in quantum refertur ad figurandum aliquid circa Christum: vel etiam est judiciale secundum convenientiam ad illum populum, in quo, qui erat multitudo ministrorum, tali taxatione opus erat ad ministrorum Dei sustentationem. Sic ergo hoc commune, quod est providere ministris Dei in necessariis vitæ, est de jure naturali existens. Ad quemlibet autem principem qui potest leges condere, pertinet jus naturale commune per jus positivum determinare: nihil enim est aliud jus positivum quam determinatio juris naturalis: sicut jus naturale habet quod malefactor puniatur; sed quod tali pœna puniatur, hoc determinatur per jus positivum. Quia ergo Ecclesia habet potestatem condendi legem in his quæ pertinent ad cultum Dei, potuit per Ecclesiæ statutum taxari quantitas eorum quæ sunt danda ministris Dei a populo. Et ut esset quædam consonantia novi et veteris testamenti, statuit Ecclesia ut taxatio veteris testamenti servaretur etiam in novo. Unde omnes tenentur ad decimas, velint nolint. Posset autem Ecclesia statuere, si causa subesset, vel in majori vel in minori numero; puta quod daretur octava, vel duodecima, sicut et quod detur decima.

Patet ergo quod nulla consuetudo contraria solvit hominem ab obligatione reddendi decimas, quia hæc obligatio fundatur supra jus divinum, et supra jus naturale: unde semper tenentur homines reddere decimas, si Ecclesia exigat, etiam contraria consuetudine non obstante. Et in terris in quibus est consuetudo quod decimæ solvantur, ipsa consuetudo quasi expostulat decimas; unde peccat qui non redderet. Sed in terris in quibus non est consuetudo communis quod decimæ dentur, et Ecclesia non petit, videtur Ecclesia remittere dum dissimulat; et ideo homines in terris illis non peccant decimas non dando: durum enim esset dicere, quod omnes homines Italiæ et orientalium partium damnarentur, qui decimas non solvunt. Et hujusmodi argumentum possumus ab Apostolo accipere, cui cum deberentur necessaria victus ab his quibus prædicabat, tamen non accipiebat; nec tamen peccabant qui ei non dabant: alioquin male cum eis egisset non accipiendo, præsertim cum ipse dicat Act. cap. xx, 27: *Non enim subterfugi quominus annuntiarem vobis omne consilium Dei;* et ideo Apostolus non exigebat quod sibi debebatur, ne daretur aliquod offendiculum Evangelio, ut ipse ibi dicit: unde non bene facerent rectores Ecclesiarum, si in terris illis decimas exigerent in quibus non est consuetudo dari, si probabiliter crederent quod ex hoc scandalum nasceretur.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod milites qui accipiunt decimas in aliquibus terris, non habent jus accipiendi decimas: hoc enim jus est spirituale debitum ministris Dei, unde non cadit in laicam personam. Sed res illæ temporales quæ a jure exiguntur, ex concessione Ecclesiæ datæ sunt aliquibus militibus propter aliqua servitia quæ fecerunt Ecclesiæ; sicut et Ecclesia potest remittere ipsos fructus qui debentur pro decima; non tamen remittit jus exigendi decimas, nec tollit debitum reddendi.

QUÆSTIO V.

Deinde quæsitum est de his quæ pertinent ad virtutes circa res humanas; et circa hoc quæsita sunt duo: 1º utrum filius teneatur obedire parentibus carnalibus in indifferentibus; — 2º utrum venditor teneatur dicere emptori vitium rei venditæ.

ART. IX. — UTRUM FILIUS TENEATUR OBEDIRE PARENTIBUS CARNALIBUS QUANTUM AD OMNIA.

(2-2, quæst. 104, art. 5).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod filius teneatur obedire parentibus carnalibus quantum ad omnia. Dicitur enim Deuteronom. XXI, 18: *Si genuerit homo filium contumacem et protervum, qui non audiat patris aut matris imperium.... lapidibus eum obruet populus civitatis.* Sed pœna talis non infligeretur, nisi

graviter peccaret non obediendo. Ergo filii tenentur obedire parentibus carnalibus per omnia.

2. Præterea, Apostolus dicit ad Colossen. III, 20: *Filii, obedite parentibus per omnia.*

3. Præterea, præcepta moralia affirmativa quamvis non ad semper obligent, tamen nunquam contrarium facere licet. Sed præceptum morale affirmativum est de honoratione parentum. Ergo non licet irreverentem esse parenti; quod esset, si ejus mandato non obediretur. Tenetur ergo filius in omnibus parentibus obedire.

Sed contra: non minus obediendum est patribus spiritualibus quam carnalibus, sed magis, ut habetur per Apostolum ad Hebr. XII. Sed patribus spiritualibus non tenentur subditi obedire in indifferentibus: religiosi enim qui obedientiam profitentur, non tenentur obedire suis prælatis nisi in his quæ sunt secundum regulam, ut Bernardus dicit in lib. de Dispensatione et Præcepto. Ergo nec parentibus carnalibus filii tenentur in indifferentibus obedire.

Respondeo dicendum, quod cum obedientia prælato debeatur, ad illa extenditur debitum obedientiæ ad quæ extenditur jus prælationis. Habet autem pater carnalis jus prælationis in filium primo quidem quantum ad domesticam conversationem. Sic enim est paterfamilias in domo sicut rex in regno: unde sicuti subditi regis tenentur obedire regi in his quæ pertinent ad gubernationem regni; ita etiam filii et alii domestici tenentur obedire patrifamilias in his quæ pertinent ad dispensationem domus. Secundo quanto ad morum disciplinam: unde Apostolus dicit ad Hebr. cap. XII, 9: *Patres quidem carnis nostræ habuimus eruditores, et obtemperabamus eis.* Debet enim pater filio non solum educationem, sed etiam disciplinam, ut Philosophus dicit. In his ergo filius tenetur obedire patri carnali, et non in aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod loquitur ibi Moyses de imperio paterno quod pertinet ad disciplinam morum: unde ibidem dicitur: *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat et luxuriæ atque conviviis.*

Ad secundum dicendum, quod Apostolus dicit obediendum esse parentibus per omnia ad quæ se jus prælationis extendit.

Ad tertium dicendum, quod non exhibet irreverentiam præcipienti, si non obedit ei in his in quibus obedire non tenetur.

ART. X. — UTRUM VENDITOR TENEATUR DICERE VITIUM REI VENDITÆ EMPTORI.

(2-2, q. 77, art. 3).

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ emptori. Quia secundum leges civiles venditor et emptor se invicem decipere possunt. Nulla autem posset fieri deceptio, si venditor rei venditæ vitium emptori dicere teneretur. Ergo non tenetur.

2. Sed dicebat, quod leges non loquuntur secundum forum conscientiæ; sed quod nunc loquimur, est secundum forum contentiosum. — Sed contra: secundum Philosophum in II Ethic., c. I, intentio legislatoris est cives facere bonos. Quod ergo licet secundum leges, non est contrarium virtuti, et ita etiam non est contrarium conscientiæ.

1. Sed contra est, quia secundum leges civiles si aliquis vendat animal morbidum, tenetur de vitio. Ergo tenetur dicere vitium emptori.

2. Præterea, Tullius dicit in libro de Officiis, quod ad officium boni viri pertinet ut dicat emptori illud pro quo res minus venderetur. Hujusmodi autem est vitium rei venditæ. Ergo venditor tenetur dicere emptori vitium rei venditæ.

Respondeo dicendum, quod aliquid pertinet ad bonum virum ad quod tamen homines non tenentur; sicut ad bonum virum pertinet quod liberaliter amico sua bona largiatur, quamvis ad hoc non teneatur. Sed aliquid pertinet ad bonum virum ad quod tenetur; scilicet quod reddat alicui quod justum est; nam actus justitiæ est ut reddatur alicui quod ei debetur. Et ideo unusquisque venditor ad hoc tenetur ut justam venditionem faciat, non autem ut faciat venditionem liberalem, dimittens aliquid de pretio justo. Justitia autem æqualitas quædam est, ut dicitur in V Ethic., c. II. Est ergo justa venditio, quando pretium acceptum ab habente æquatur rei venditæ; injusta autem, si non æquetur, sed plus accipiat. Si ergo vitium rei ven-

ditæ faciat rem minus valere quam pretium impositum a venditore, injusta erit venditio, unde peccat occultans vitium; si autem non faciat rem minus valere quam pretium impositum, quia forte venditor minus pretium imponit propter vitium, tunc non peccat tacens vitium, quia venditio non est injusta: et forte esset sibi damnosum, si vitium diceret; quia emptor vellet habere rem etiam pro minori pretio quam valeret. Liberaliter tamen faceret, si damnum proprium contemneret ut satisfaceret voluntati alterius, licet ad hoc non teneatur.

Ad primum ergo dicendum, quod per illud dictum legis non habetur quod licitum sit simplici venditori decipere emptorem, et e converso; sed dicitur aliquid esse licitum secundum legem quod per lege non punitur, sicut secundum legem veterem licebat libellus repudii.

Ad secundum dicendum, quod præcepta legis sunt ductiva ad perfectam virtutem: tamen actus perfectæ virtutis non cadunt sub præcepto legis humanæ; sed prohibet quædam graviora, ut gradatim homines retracti a malis per seipsos ad virtutem exerceantur. Permittit autem quædam minora peccata, eis pœnam non infligens, quia sine his non facile invenitur hominum multitudo; et de talibus est deceptio quæ est inter vendentes et ementes; quia plurimi sunt qui volunt vili emere et care vendere, ut Augustinus dicit in lib. de Trin.

Ad illud vero quod primo in contrarium objicitur, dicendum, quod illud intelligendum est quando morbus pecoris facit pecus minus valere quam vendatur.

Ad secundum dicendum, quod ea ratione Tullius dicit quod vir bonus non tacet vitium rei venditæ, quia ad virum bonum non pertinet decipere aliquem: deceptio autem non est, si id quod tacetur de re vendita, non facit rem minus valere quam pretium quod pro ea accipitur.

QUÆSTIO VI.

Deinde quæsitum est de peccatis; et circa hoc quæsita sunt duo: 1° utrum peccatum sit appetere prælationem; — 2° utrum peccatum sit prædicatori habere oculum ad rem temporalem.

ART. XI. — UTRUM APPETERE PRÆLATIONEM SIT PECCATUM.

(2-2, quæst. 185, art. 1, 2).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod peccatum sit appetere prælationem. Non enim videtur quod possit appeti sine peccato id quod non fuit in statu naturæ integræ, sed solum in statu naturæ corruptæ. Sed prælatio non fuit in statu naturæ integræ, sed incepit esse post peccatum, quando dictum est mulieri, Gen. III, 16: *Sub viri potestate eris.* Ergo peccatum est prælationem appetere.

2. Præterea, appetitus videtur esse de his quæ pertinent ad statum futuræ gloriæ. Sed in futuro cessabit omnis prælatio, ut dicit quædam Glossa, I Cor. cap. XV. Ergo peccatum est appetere prælationem.

Sed contra est quod dicitur I ad Timoth., V, 17: *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur.* Sed non est peccatum appetere illud cui debetur honor, qui non debetur nisi virtuti. Ergo non est peccatum appetere prælationem.

Respondeo dicendum, quod hanc quæstionem solvit Augustinus, XIX de civit. Dei, ubi dicit, quod locus superior sine quo populus regi non potest, etsi administretur ut decet, tamen indecenter appetitur: cujus ratio est, quia qui appetit prælationem, aut est superbus, aut injustus. Injustitia enim est quod aliquis velit sibi plus de honore accipere, aut de potestate, aut de aliis bonis, nisi sit majoribus dignus, ut dicitur in V Ethic., cap. III. Quod autem aliquis æstimet se esse magis dignum prælatione omnibus illis super quos prælationem accipit, superbiæ et præsumptionis est. Unde patet quod quicumque prælationem appetit, aut est injustus aut superbus; et ideo nullus suo appetitu debet ad prælationem pervenire, sed solum Dei judicio, secundum illud Apostoli ad Hebr. V, 4: *Nemo sibi assumit, honorem sed qui vocatur a Deo*

tamquam Aaron. Potest tamen aliquis licite appetere se esse dignum prælatione, vel opera boni prælati, pro quibus debetur honor.

Unde patet responsio ad ultimum.

Primæ vero duæ rationes non recte concludunt; quia etiam ea quæ non fuerunt in statu innocentiæ nec erunt in statu gloriæ, possunt licite appeti, sicut subjici, pœnitere, et alia hujusmodi; quamvis prælatio quantum ad aliquid fuisset in statu innocentiæ, et futura sit in statu gloriæ: scilicet quantum ad superioritatem gradus, et quantum ad gubernationem vel regimen, non autem quantum ad coactam servitutem.

ART. XII. — UTRUM SIT PECCATUM PRÆDICATORI HABERE OCULUM AD TEMPORALIA.

(2-2, quæst. 100, art. 3, ad 2; quæst. 180, art. 4, ad 4).

Ad secundum sic procedebatur: Videtur quod peccatum sit prædicatori habere oculum ad temporalia. Dicitur enim Luc. XII, 31: *Quærite primo regnum Dei:* Glossa, *id est bona æterna; et hæc omnia adjicientur vobis:* Glossa, *etiam non quærentibus.* Ergo non licet prædicatori habere oculum ad terrena.

Sed contra est quod dicitur I Corinth. cap. XIX, 10: *Debet qui arat, in spe arare;* Glossa: *stipendiorum temporalium.* Ergo licet prædicatori, de quo ibi loquitur, habere oculum ad terrena.

Respondeo dicendum, quod habere oculum ad terrena contingit dupliciter. Uno modo sicut ad mercedem vel præmium; et sic prædicatori non licet habere oculum ad terrena, quia sic faceret Evangelium venale. Alio modo sicut ad stipendia pro necessitate sustentationis vitæ; et sic licet habere prædicatori oculum ad terrena; unde I ad Timoth. cap. V, super illud, *Qui bene præsunt presbyteri,* etc. dicit Glossa Augustini: *Necessitatis est accipere unde vivitur, caritatis est præbere; non tamen venale est Evangelium pro his. Si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt. Accipiant ergo sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a Domino.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO VII.

Deinde quæsitum fuit de pœnis peccatorum: et primo de ipsis pœnis; secundo de remissione pœnarum. Circa primum quæsita sunt duo: 1° utrum anima separata possit pati ab igne corporeo; — 2° utrum duorum qui eadem pœna sunt digni, unus diutius moretur in purgatorio quam alius.

ART. XIII. — UTRUM ANIMA SEPARATA POSSIT PATI AB IGNE CORPOREO.

(Art. 61; et IV, dist. 44, quæst. 3, art. 3).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod anima a corpore separata non possit pati ab igne corporeo. Quia, secundum Philosophum, quod non tangit, non agit. Sed ignis corporeus non tangit animam separatam a corpore, cum non habeat terminos corporales; quæ autem se tangunt, habent ultima simul. Ergo anima separata non patitur ab igne corporeo.

2. Præterea, illa quæ patiuntur ad invicem, invicem converti possunt. Sed anima non potest converti in ignem corporeum, nec e converso. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

3. Præterea, Bernardus dicit, quod nihil ardet in inferno nisi propria voluntas. Sed propria voluntas, cum sit quoddam spirituale, non potest esse materia ignis corporalis. Ergo anima a corpore separata non potest ab igne corporeo pati.

Sed contra est quod dicitur Isa. ult., cap. XXIV: *Ignis eorum non extinguetur.*

Respondeo dicendum, quod pati multipliciter dicitur. Uno modo pati communiter dictum idem est quod recipere, secundum quod sentire et intelligere est quoddam pati; et hoc modo anima conjuncta corpori patitur a rebus corporeis sentiendo et intelligendo; sed an separata a corpore possit hoc modo a rebus corporeis pati, alterius quæstionis est, propter quosdam qui dicunt, quod anima separata a corpore, et etiam angelus, potest accipere cognitionem a rebus sensibilibus. Sed si etiam hæc opinio esset vera, tamen pati sentiendo et intelligendo est perfici, non puniri; nisi forte per accidens, in quantum id quod sentitur vel intelligitur, repugnat voluntati; sed ipsum sentire vel intelligere secundum se consideratum pœnale non est. Alio modo dicitur pati proprie loquendo secundum contrarie-

tatem agentis ad patiens; prout scilicet pati dicimur, cum aliquid nobis advenit quod est contrarium naturæ vel voluntati nostræ; et secundum hoc infirmitas et tristitia passiones dicuntur. Et hæc quidem passio dupliciter esse potest. Uno modo per receptionem formæ contrariæ, sicut aqua patitur ab igne in quantum calefit, et per consequens diminuitur qualitas naturalis ejus: hoc modo separata anima non potest pati ab igne corporeo, quia nec calefieri potest nec desiccari, nec secundum formam aut qualitatem quamcumque ignis corporei immutari. Alio modo dicitur pati omne illud quod quocumque modo impeditur a suo proprio impetu vel inclinatione; sicut si dicimus lapidem descendentem pati, cum impeditur ne deorsum perveniat; et sicut dicimus hominem pati, cum detinetur vel ligatur ne vadat quo vult; et ita per modum ligationis cujusdam anima patitur ab igne corporeo, ut Augustinus dicit, in XXI de civitate Dei. Non enim hoc est contra naturam spiritus corpori alligari, cum videamus animam naturaliter alligari corpori ad vivificandum ipsum. Dæmones etiam per necromantiam potestate superiorum dæmonum alligantur aliquibus imaginibus, vel aliquibus aliis rebus; unde multo magis possunt spiritus alligari divina virtute igni corporeo, non ut dent vitam, sed ut accipiant pœnam, sicut Augustinus dicit. Sed quia quod est minoris virtutis, non potest sua virtute ligare id quod est majoris virtutis; inde est quod nullum corpus potest ligare spiritum, qui est majoris virtutis, nisi aliqua superiori virtute; et propter hoc dicitur, quod ignis corporeus agit in animam separatam non virtute propria, sed in quantum est instrumentum divinæ justitiæ vindicantis.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis tangit animam, non quidem tactu mathematico, qui attenditur secundum terminos quantitativos, sed magis contactu virtutis, non propriæ, sed quam habet in quantum est instrumentum divinæ justitiæ.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de passione quæ est per susceptionem formæ contrariæ.

Ad tertium dicendum, quod propria voluntas dicitur ardere in inferno, quia meretur ardorem.

ART. XIV. — UTRUM ÆQUALI PŒNA PUNIENDI IN PURGATORIO UNUS CITIUS POSSIT LIBERARI QUAM ALIUS.

Ad secundum sic procedebatur: 1. Videtur quod duorum qui sunt digni æquali pœna, unus non possit citius a purgatorio liberari quam alius. Judicium enim post mortem non est hominis, sed Dei, qui secundum veritatem judicat, ut dicitur ad Rom. II. Sed contra veritatem judicaret, si uni eorum, qui sunt digni æquali pœna, infligeretur gravior pœna sensus quam alteri: dilatio autem gloriæ est major pœna quam acerbitas pœnæ sensus; quia, sicut dicit Chrysostomus super Matth., carere visione divina est major pœna quam quælibet pœnæ sensibilis. Ergo unus eorum qui digni sunt æquali pœna non majorem dilationem gloriæ patietur altero citius liberato.

2. Præterea, malum, secundum Augustinum, dicitur quia nocet; nocet autem quod adimit bonum. Dilatio autem gloriæ adimit majus bonum, scilicet bonum increatum. Ergo est majus malum; et sic idem quod prius.

3. Sed contra est quod Magister dicit in IV Sent., dist. 45, quod ille pro quo fiunt plura suffragia, citius a pœnis purgatorii liberatur. Contingit autem quod pro uno eorum qui digni sunt æquali pœna, fiunt plura suffragia quam pro alio. Ergo unus citius liberabitur.

4. Præterea, in fine mundi inveniuntur aliqui cremabilia quædam habentes, quorum dilatio a gloria non erit tam diuturna, sicut eorum qui modo cremabilia deferunt ad purgatorium, quia brevis mora erit inter mortem et resurrectionem, ut Augustinus dicit. Ergo pari ratione et nunc eorum qui æqualia cremabilia deferunt, unus potest minus differri a gloria quam alius, et sic erit citius liberatus a pœnis.

Respondeo dicendum, quod ista quæstio fundatur supra virtutem suffragiorum, utrum scilicet suffragia facta pro aliquo, valeant illi solum pro quo fiunt ad liberationem, vel etiam aliis. Circa quod aliqui dixerunt, quod non magis valent illi quam aliis; immo forte magis valent aliis, si sint melius dispositi ad recipiendum suffragiorum virtutem: et ponunt exemplum, sicut si accendatur cereus in domo pro aliquo divite

qui sit cæcus, illuminat omnes in domo existentes, et forte alios magis illuminat, si habeant limpidiorem visum. Et secundum hanc opinionem, duorum qui ob æquales culpas in purgatorio detinentur, unus non potest citius liberari quam alter. Sed hanc opinionem non reputo veram; cujus ratio est, quia suffragium unius valet alteri propter duo. Uno modo propter unitatem caritatis, quia omnes qui sunt in caritate, sunt quasi unum corpus; et ita bonum unius redundat in omnes, sicut manus deservit toti corpori, et similiter quodlibet corporis membrum; et secundum hoc, quodcumque bonum factum ab aliquo, valet cuilibet in caritate existenti, secundum illud Psalm. cxviii, 63: *Particeps ego sum omnium timentium te, et custodientium mandata tua.* Alio modo secundum quod per intentionem alicujus actus ejus transfertur in alterum; puta, si aliquis pro altero solvat aliquod debitum, pro eodem habetur ac si ille solveret pro quo solvitur. Primo ergo modo valet opus bonum per modum meriti, cujus radix est caritas; sed secundo modo opus unius valet alteri per modum satisfactionis, prout unus pro altero satisfacere potest, si hoc intendat: et talis valor attenditur in suffragiis, quæ ad hoc fiunt, ut per ea homines liberentur a debito pœnæ.

Et ideo dicendum est, quod suffragia per istum modum non valent nisi illis pro quibus fiunt: et secundum hoc, si pro aliquo fiunt multa suffragia, citius liberatur a pœna purgatorii quam alii pro quibus non fiunt, etiam si æqualia peccata detulerint. Concedendum tamen est, quod suffragia pro uno facta omnibus valent, in quantum scilicet omnes qui sciunt, gaudent ex caritate de bonis quæ ex caritate fiunt; et secundum hoc verum est quod illis pro quibus non fiunt, plus valent suffragia, si sint majoris caritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccato veniali, cum non habeat aversionem a Deo, per se loquendo, non debetur pœna carentiæ visionis divinæ nec simpliciter nec ad tempus; sed quod ad tempus retardentur a visione divina, hoc contingit per accidens; quia scilicet quamdiu digni sunt aliqua pœna, non possunt participare summam felicitatem, quæ in visione consistit. Justitia autem respicit pœnam per se debitam peccato, non autem eam quæ per accidens consequitur.

Per hoc patet responsio ad secundum.

Tertium concedimus, et quartum similiter. Illi tamen qui in fine mundi vivi reperientur, parum habebunt de cremabilibus, præcedentibus tribulationibus præpurgati. Poterit etiam fieri ut acerbitas pœnæ modici temporis recompenset diuturnitatem pœnæ in aliis.

QUÆSTIO VIII.

Deinde quæsitum fuit de remissione peccatorum; et circa hoc quæsita sunt duo: 1° utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile; — 2° utrum crucesignatus qui moritur antequam iter arripiat transmarinum, plenam habeat peccatorum remissionem.

ART. XV. — UTRUM PECCATUM IN SPIRITUM SANCTUM SIT IRREMISSIBILE.

(2-2, quæst. 14, art. 3, et quæst. 118, art. 5, ad 3; et de Malo, quæst. 111, art. 5).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non sit irremissibile. Una est enim dignitas et majestas Patris et Filii et Spiritus sancti. Sed peccatum in Filium non est irremissibile; dicitur enim Matthæum xii, 31: *Quicumque verbum contra Filium hominis dixerit, remittetur ei.* Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

Sed contra est quod ibidem dicitur: *Qui dixerit contra Spiritum sanctum verbum, non remmittetur ei neque in hoc sæculo neque in futuro.*

Respondeo dicendum, quod de peccato in Spiritum sanctum tripliciter aliqui sunt locuti.

Doctores enim ante Augustinum intellexerunt peccatum in Spiritum sanctum esse blasphemiam dictam contra Spiritum sanctum, aut opera ejus, vel etiam contra divinitatem Dei Patris aut Filii, quia etiam Pater et Filius, communiter sumendo, Spiritus sanctus est, quia *Deus spiritus est,* ut dicitur Joan. cap. iv, 24. Peccatum autem in Filium hominis intelligunt blasphemiam in Christum secundum humanam naturam. Et utroque modo peccabant Judæi in Christum. Primo enim modo contra eum peccabant, miracula, quæ per Spiritum sanctum et virtute suæ divinitatis fa-

ciebat, principi dæmoniorum attribuendo. Secundo autem modo contra eum peccabant, dicendo: *Ecce homo vorax, potator vini, et publicanorum amicus*, ut dicitur Matth. xi, 19. Hanc ergo secundam blasphemiam dicit remissibilem, quia habebant aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in Christo videbant; aliam vero blasphemiam dicit irremissibilem, quia nullam excusationem habebant videntes manifesta indicia Spiritus sancti et divinitatis. Propter hoc, secundum Chrysostomum, perseverantibus non fuit remissa hæc blasphemia neque in hoc sæculo neque in futuro: quia in hoc sæculo puniti sunt pro ea per Romanos, et in futuro cruciabuntur in inferno.

Secundum Augustinum vero, Spiritui sancto, qui est caritas Patris et Filii, attribuitur remissio peccatorum. Ille ergo contra Spiritum sanctum peccat, vel blasphemat, vel verbum dicit corde, ore aut opere, qui hoc agit per impœnitentiam usque ad finem vitæ suæ, ut non fiat ei remissio peccatorum: et tunc planum est quod hoc peccatum in Spiritum sanctum non remittitur neque in hoc sæculo neque in futuro.

Doctores vero moderni dixerunt, quod quia Patri attribuitur potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas; peccatum ex infirmitate est peccatum in Patrem, peccatum ex ignorantia est peccatum in Filium, peccatum ex certa malitia est peccatum in Spiritum sanctum. Quia ergo ignorantia vel infirmitas excusat peccatum vel in toto vel in parte, dicunt, quod peccatum in Patrem vel in Filium remittitur quia vel totaliter culpa caret, vel culpa diminuitur; malitia vero non excusat peccatum, sed aggravat; et ideo peccatum in Spiritum sanctum non remittitur neque in toto neque in parte; quia non habet in se aliquam rationem veniæ, per quam diminuatur culpa; et si aliquando remittatur, hoc magis est ex misericordia Dei remittentis, qui etiam morbos incurabiles curat, quam ex remissibilitate peccati.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ART. XVI. — UTRUM CRUCESIGNATUS MORIENS ANTE SUSCEPTUM ITER, HABEAT PLENARIAM INDULGENTIAM PECCATORUM.

(IV, dist 20, quæst. 1, art. 3, quæst. 3, ad 2, et art. 107).

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod crucesignatus qui moritur antequam iter arripiat, habeat plenam indulgentiam peccatorum. Ad hoc enim quod indulgentia alicui valeat, requiritur quod sit vere pœnitens et confessus, ut continetur in littera papali. Sed crucesignatus decedens ante iter assumptum, habet hæc omnia quæ requiruntur secundum formam litteræ ad percipiendam plenam indulgentiam peccatorum. Ergo plene percipit eam.

2. Præterea, solum Deus remittit peccatum quantum ad culpam. Cum ergo Papa dat indulgentiam omnium peccatorum, hoc non est referendum ad culpam, sed ad universitatem pœnarum. Ille ergo qui accipit crucem secundum formam litteræ papalis, nullam pœnam patietur pro suis peccatis; et sic statim evolabit, plenam remissionem peccatorum consecutus.

3. Sed contra: Augustinus dicit in XV de Trin. quod *non est idem abstrahere telum, et sanare vulnus:* telum enim peccati abstrahitur per remissionem peccati; vulnus autem sanatur per reformationem imaginis, quæ quidem fit per opera satisfactionis. Sed crucesignatus decedens ante iter arreptum, nullum laborem sustinuit ad reformationem imaginis. Ergo nondum est sanatum vulnus; et sic non poterit ad gloriam statim pervenire antequam pœnas purgatorii patiatur.

4. Præterea, quilibet sacerdos utitur talibus verbis: *Ego absolvo te ab omnibus peccatis tuis.* Si ergo crucesignatus decedens evolaret, pari ratione quilibet alius a quoque sacerdote absolutus; quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quæstionis, sicut supra dictum est, opus unius potest esse satisfactorium pro alio, ad quem per intentionem facientis refertur. Christus autem pro Ecclesia sua sanguinem suum fudit, et multa alia fecit et sustinuit, quorum æstimatio est infiniti valoris, propter dignitatem personæ: unde dicitur Sapient. vii, 14, quod *infinitus est* in illa *thesaurus hominibus.* Similiter e-

tiam et omnes alii sancti intentionem habuerunt in his quæ passi sunt et fecerunt propter Deum, ut hoc esset ad utilitatem non solum sui, sed etiam totius Ecclesiæ. Totus ergo iste thesaurus est in dispensatione ejus qui præest generali Ecclesiæ ; unde Petro Dominus claves regni cælorum commisit, Matth. cap. XVII. Quando ergo utilitas vel necessitas ipsius Ecclesiæ hoc exposcit, potest ille qui præest Ecclesiæ, de ista infinitate thesauri communicare alicui qui per caritatem fit membrum Ecclesiæ, de prædicto thesauro quantum sibi visum fuerit opportunum, vel usque ad totalem remissionem pœnarum, vel usque ad aliquam certam quantitatem; ita scilicet quod passio Christi et aliorum sanctorum ei imputetur ac si ipse passus esset quantum sufficeret ad remissionem sui peccati, sicut contingit cum unus pro alio satisfacit, ut dictum est.

Ad hoc ergo quod indulgentia alicui valeat, tria requiruntur. Primo causa pertinens ad honorem Dei, vel ad necessitatem aut utilitatem Ecclesiæ. Secundo auctoritas in eo qui facit: Papa enim potest principaliter, alii vero in quantum potestatem ab eo accipiunt vel ordinariam, vel commissam, seu delegatam. Tertio requiritur ut sit in statu caritatis ille qui indulgentiam percipere vult. Et hæc tria designantur in littera papali. Nam causa conveniens designatur in hoc quod præmittitur de subsidio Terræ sanctæ ; auctoritas vero in hoc quod fit mentio de auctoritate apostolorum Petri et Pauli, et ipsius Papæ ; caritas autem recipientis, in hoc quod dicitur : *Omnibus vere pœnitentibus et confessis*. Non dicit, et satisfacientibus : quia indulgentia non excusat a contritione et confessione, sed cedit in locum satisfactionis.

Est ergo dicendum in quæstione proposita, quod si secundum formam papalis litteræ indulgentia concedatur accipientibus crucem in subsidium Terræ sanctæ, crucesignatus statim habet indulgentiam, etiamsi decedat antequam iter arripiat ; quia sic causa indulgentiæ erit non iter, sed votum itineris. Si autem in forma litteræ contineatur quod indulgentia detur his qui transierint ultra mare; ille qui decedit antequam transeat, non habet indulgentiæ causam.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ultimo casu deficit in crucesignato decedente illud quod est principalius, scilicet indulgentiæ causa.

Ad secundum dicendum, quod per auctoritatem solus Deus culpam remittit, sed ministerio etiam sacerdos, in quantum exhibet sacramentum remissionis peccati, puta in baptismo vel pœnitentia ; et tamen indulgentia non se extendit ad remissionem culpæ, quia non est sacramentalis, unde non sequitur ordinem, sed jurisdictionem ; potest enim et non sacerdos indulgentiam concedere, si sit ei commissum. Et ideo pœna totaliter remittitur si causa subsit, non autem si causa desit.

Ad tertium dicendum, quod satisfactio et est punitiva in quantum est actus vindicativæ justitiæ, et est etiam medicativa, in quantum est quoddam sacramentale. Indulgentia ergo supplet locum satisfactionis, in quantum est punitiva ; quia scilicet pœna quam alius sustinuit, imputatur isti ac si ipse sustinuisset, et ideo reatus pœnæ tollitur sed non succedit in locum satisfactionis in quantum est medicativa, quia adhuc remanent pronitates ad peccandum derelictæ ex priori peccato, ad quas sanandas necessarius est labor satisfactionis. Et ideo crucesignatis, dum vivunt, consulendum est ut non prætermittant satisfactionis opera, in quantum sunt præservativa a peccatis futuris, licet reatus pœnæ sit totaliter solutus. Nec ad hoc requiritur aliquis labor ; quia sufficit labor passionis Christi. Morientibus autem non est necessaria hujusmodi præservatio, sed solum liberatio a reatu pœnæ.

Ad quartum dicendum, quod verbum sacerdotis dicentis, *Absolvo te ab omnibus peccatis tuis*, non refertur ad pœnam, sed ad culpam, cujus absolutioni ministerium impendit. Non potest autem aliquis absolvi ab una culpa, quin absolvatur ab omnibus. Pœna vero potest totaliter dimitti, vel particulariter. Particulariter quidem in absolutione sacramentali pœna dimittitur ; totaliter vero in spirituali gratia indulgentiæ : sicut etiam Dominus dicit Joan. VIII, 11, mulieri adulteræ : *Non te condemnabo ; vade, et amplius noli peccare.*

QUODLIBETUM TERTIUM

QUÆSTIO I.

Quæsitum est de Deo, de angelis, de hominibus et de creaturis pure corporalibus. De Deo quæsitum est et quantum ad naturam divinam, et quantum ad naturam humanam assumptam. Circa divinam naturam quæsita sunt duo de potentia Dei: 1° utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma; — 2° utrum possit facere quod idem corpus simul localiter sit in duobus locis.

ART. I. — UTRUM DEUS POSSIT FACERE QUOD MATERIA SIT SINE FORMA.

(1 part., quæst. 3, art. 2, quæst. 5, art. 2, ad 1; quæst. 66, art. 1 et art. 2).

Ad primum sic proceditur: Videtur quod Deus possit facere quod materia sit sine forma. Sicut enim materia secundum suum esse dependet a forma, ita accidens a subjecto. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris. Ergo potest facere quod materia sit sine forma.

Sed contra: Deus non potest facere contradictoria esse simul. Sed materiam esse sine forma implicat contradictionem, eo quod esse materiæ importat actum, qui est forma. Non ergo Deus potest facere quod materia sit sine forma.

Respondeo dicendum, quod uniuscujusque rei virtus activa est æstimanda secundum modum essentiæ, eo quod unumquodque agit in quantum est ens actu. Unde si in aliquo inveniatur forma aliqua vel natura non limitata seu contracta, erit virtus ejus se extendens ad omnes actus vel effectus convenientes illi naturæ; puta, si intelligeretur esse calor per se subsistens, vel in aliquo subjecto quod reciperet ipsum secundum totum ejus posse, sequeretur quod haberet virtutem ad producendum omnes actus et effectus caloris. Si vero aliquod subjectum non reciperet calorem secundum ejus totum posse, sed cum aliqua contractione et limitatione, non haberet virtutem activam respectu omnium actuum vel effectuum caloris. Cum autem Deus sit ipsum esse subsistens, manifestum est quod natura essendi convenit Deo infinite absque omni limitatione et contractione; unde ejus virtus activa se extendit infinite ad totum ens, et ad omne id quod potest habere rationem entis. Illud ergo solum poterit excludi a divina potentia quod repugnat rationi entis; et hoc non propter defectum divinæ potentiæ, sed quia ipsum non potest esse ens, unde non potest fieri. Repugnat autem rationi entis non ens simul et secundum idem existens: unde quod aliquid simul sit et non sit, a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens; et de hujusmodi est materiam esse in actu sine forma. Omne enim quod est actu; vel est ipse actus, vel est potentia participans actum: esse autem actu repugnat rationi materiæ, quæ secundum propriam rationem est ens in potentia. Relinquitur ergo quod non possit esse in actu nisi in quantum participat actum: actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma; unde idem est dictu, materiam esse in actu, et materiam habere formam. Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma, est dicere contradictoria esse simul; unde a Deo fieri non potest.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod accidens secundum suum esse dependet a subjecto sicut a causa sustentante ipsum. Et quia Deus potest producere omnes actus secundarum causarum absque ipsis causis secundis, potest conservare in esse accidens sine subjecto. Sed materia secundum suum esse actuale dependet a forma in quantum forma est ipse actus ejus; unde non est simile.

ART. II. — UTRUM DEUS POSSIT FACERE IDEM CORPUS ESSE SIMUL LOCALITER IN DUOBUS LOCIS.

(1 part., quæst. 67, art. 2; et cont. Gent. 3, cap. 101 et 102).

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod Deus possit facere unum corpus simul esse localiter in duobus locis. Difficilius enim est quod hæc substantia mutetur in illam substantiam, quam quod hoc accidens mutetur in illud accidens. Sed in sacramento altaris, ex hoc quod divina virtute substantia panis, remanentibus ejus dimensionibus, secundum quas commensuratur loco, convertitur in substantiam corporis Christi, sequitur quod idem corpus Christi sit non localiter secundum commensurationem propriarum dimensionum, sed sacramentaliter, in pluribus locis simul. Ergo potest facere quod convertatur dimensio hujus corporis in dimensionem alterius corporis; et sic erit idem corpus localiter in duobus locis simul.

Sed contra: omnia duo loca distinguuntur ad invicem secundum aliquam loci contrarietatem, quæ sunt sursum et deorsum, ante et retro, dextrum et sinistrum. Sed Deus non potest facere quod duo contraria sint simul; hoc enim implicat contradictionem. Ergo Deus non potest facere quod idem corpus localiter sit simul in duobus locis.

Respondeo dicendum, quod aliquod corpus esse localiter in aliquo loco, nihil est aliud quam corpus circumscribi et comprehendi a loco secundum commensurationem propriarum dimensionum. Quod autem comprehenditur a loco aliquo, ita est in ipso loco, quod nihil ejus est extra locum illum: unde ponere quod sit localiter in hoc loco, et tamen sit in alio loco, est ponere contradictoria esse simul. Unde, secundum præmissa, hoc a Deo fieri non potest.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod difficilius est hoc accidens mutari in illud accidens quam hanc substantiam mutari in illam substantiam: tum quia duæ substantiæ conveniunt in subjecto materiali, quod est pars essentialis utriusque substantiæ: tum quia substantia habet individuationem per seipsam; accidens vero non est individuabile per seipsum, sed per subjectum; unde non potest ei convenire quod hoc accidens convertatur in hoc accidens. Dato tamen quod hæc dimensio converteretur in illam dimensionem, non sequitur quod idem corpus esset in duobus locis simul, sed in uno tantum: quia sicut postquam substantia panis conversa est in substantiam corporis Christi, jam non sunt ibi duæ substantiæ, sed una tantum; ita etiam si hæc dimensio hujus corporis convertatur in illam dimensionem alterius corporis, jam non erunt duæ dimensiones, sed una tantum; et sic non commensuraretur diversis locis, sed uni tantum.

QUÆSTIO II.

Deinde quæsitum est de Deo quantum ad humanam naturam assumptam; et circa hoc quæsita sunt tria: 1° quantum ad animam; utrum scilicet anima Christi sciat infinita; — 2° quantum ad corpus; utrum scilicet oculus Christi post mortem dicatur æquivoce oculus, vel univoce; — 3° quantum ad actum conjuncti, qui est comestio; utrum scilicet post resurrectionem Christus vere comedit incorporando sibi cibum

ART. III. — UTRUM ANIMA CHRISTI POSSIT SCIRE INFINITA.

(3 part., quæst. 10, art. 3; et opusc. 3, cap. 32).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod anima Christi non possit scire infinita. Nullum enim donum creatum, cum sit finitum, potest elevare creaturam ad id quod est proprium Dei, quia tale est infinitum. Sed gratia unionis est donum creatum; cognoscere autem infinita est proprium Dei, cujus sapientiæ non est numerus. Ergo anima Christi per gratiam unionis non potest elevari ad cognoscendum infinita.

2. Præterea, Dionysius, cap. II cælest. Hierarch., ponit tria sibi proportionata, quæ sunt substantia, virtus et operatio. Sed substantia animæ Christi non potest esse infinita; ergo neque virtus ejus neque operatio potest esse infinita, ut infinita cognoscat.

3. Sed contra: intellectus animæ Christi non est minor quam voluntas ejus. Sed meritum Christi, quod est actus voluntatis animæ ejus, est infinitum, quia fuit sufficiens ad infinitorum peccatorum abolitionem; est enim propitiatio pro

peccatis totius mundi, ut dicitur I Joan. c. I. Ergo et actus intellectivus animæ Christi potest esse infinitus, ut infinita cognoscat.

Respondeo dicendum, quod hic est opus multiplici distinctione. Primo enim considerandum est quod infinitum potest dici et secundum formam et secundum materiam. Dicitur enim infinitum ex eo quod non finitur. Finitur autem et materia per formam, in quantum materia, quæ est in potentia ad diversas species, determinatur ad unam speciem per formam; et forma per materiam, in quantum forma speciei, quæ nata est esse in pluribus individuis, secundum quod recipitur in hac materia, determinatur ad individuum. Sicut ergo materia sine forma habet rationem infiniti, ita et forma sine materia; et ideo, quia ipsa essentia divina non est recepta aliquo materiali, nec habet permixtionem alicujus potentiæ, sed est purus actus subsistens, ideo dicitur infinita. Et quia unumquodque cognoscitur per formam, et secundum quod est in actu; ideo infinitum secundum materiam est secundum se ignotum, ut dicitur in III Phys. (text. comm. 56). Infinitum autem secundum formam est secundum se notissimum, sed quoad nos est ignotum, quia excedit nostri intellectus proportionem. Et quia quantitas est dispositio materiæ, et infinitum quantitatis attenditur secundum potentiam in assumendo unum post alterum; ideo infinitum quantitatis est secundum se ignotum, et non potest aliquis intellectus cognoscere infinitum quantitatis in post, assumendo unum post alterum, scilicet numerando partem post partem.

Item considerandum est, quod utroque modo contingit aliquid esse infinitum simpliciter, et aliquid secundum quid. Si enim aliquod corpus sit infinitum secundum longitudinem, non autem secundum latitudinem, est infinitum secundum quid; si vero fuerit infinitum secundum omnes dimensiones, erit infinitum simpliciter. Similiter si intelligatur forma alicujus speciei esse non in materia, ut Platonici posuerunt, erit infinita secundum quid, quantum scilicet ad individua illius speciei; tamen erit finita, in quantum scilicet determinatur ad genus et speciem. Sed divina essentia est simpliciter infinita, quia est absoluta ab omni circumscriptione generis vel speciei.

Item considerandum est, quod duplex est scientia. Una dicitur scientia visionis, per quam cognoscuntur ea quæ sunt, erunt, vel fuerunt. Alia simplicis notitiæ, per quam cognoscuntur ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, sed esse possunt.

Dicendum est ergo, quod Deus cognoscendo suam essentiam, quia comprehendit eam, cognoscit scientia simplicis notitiæ infinita simpliciter, quia cognoscit omnia quæ ipse facere potest; non tamen cognoscit ea in post assumendo, scilicet numerando unum post aliud, sed omnia simul. Anima vero Christi non comprehendit essentiam Dei, et per consequens neque virtutem ejus: unde non potest cognoscere omnia quæ Deus facere potest, et ideo non cognoscit infinita simpliciter; comprehendit autem anima Christi totam potentiam creaturæ. In potentia autem creaturæ sunt infinita non simpliciter, quia potentia creaturæ non se extendit ad omnia quæ Deus potest, sed secundum aliquod genus sicut continuum est in potentia ad infinitas divisiones. Unde anima Christi scientia simplicis notitiæ cognoscit infinita secundum quid, quæ sunt in potentia creaturæ.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ duæ rationes procedunt de cognitione infinitorum simpliciter.

Ad tertium dicendum, quod voluntas animæ Christi est virtus finita simpliciter, sicut et intellectus ejus; meritum autem Christi habet infinitatem ex dignitate, in quantum scilicet est meritum Dei et hominis.

ART. IV. — UTRUM OCULUS CHRISTI POST MORTEM FUERIT OCULUS ÆQUIVOCE.

(3 part., quæst. 50, art. 4 et 5).

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod oculus Christi post mortem non fuerit æquivoce oculus. Corpus enim Christi et quælibet partium ejus substantificantur per hypostasim Dei Verbi. Sed hypostasis Verbi Dei mansit unita corpori Christi et partibus ejus post mortem. Ergo fuit idem secundum substantiam corpus Christi post mortem et ante, secundum totum et secundum omnes partes ejus; non ergo ocu-

lus Christi fuit æquivoce oculus post mortem.

2. Præterea, philosophi loqui non noverunt nisi de homine puro. Sed Christus non fuit purus homo, sed homo et Deus. Ergo quod Philosophus dicit, oculum hominis mortui esse æquivoce oculum, non habet locum in Christo.

Sed contra: Christus est univoce homo cum aliis hominibus; et mors ejus fuit vera, sicut et aliorum hominum mors. Cum ergo oculus cujuslibet hominis mortui æquivoce oculus dicatur, videtur quod etiam oculus Christi post mortem sit æquivoce oculus.

Respondeo dicendum, quod æquivocum et univocum dicitur secundum definitivam rationem eamdem, vel non eamdem. Ratio autem definitiva cujuslibet speciei sumitur a forma specifica ipsius. Forma autem specifica hominis est anima rationalis; unde remota anima rationali, non potest remanere homo univoce, sed æquivoce tantum. Oportet autem idem accipere in partibus quod est in toto; nam sicut anima se habet ad totum corpus, ita pars animæ se habet ad partem corporis, ut visus ad oculum, ut dicitur in II de Anima; unde separata anima a corpore, sicut non dicitur homo nisi æquivoce, ita nec dicitur oculus nisi æquivoce; et hoc indifferenter, sive præsupponatur alia forma substantialis in corpore ante animam rationalem, ut quidam volunt; sive non, ut magis videtur consonum veritati. Quodcumque enim essentialium principiorum subtrahatur, jam non remanebit eadem ratio speciei, unde nec nomen univoce dicetur. Solo autem hoc modo anima recedente remaneret corpus humanum et partes ejus secundum eamdem rationem speciei, si anima non uniretur corpori ut forma; sed tunc sequeretur quod nec per unionem animæ esset substantialis generatio, nec per separationem corruptio; quod quidem ponere in corpore Christi est hæreticum. Dicit enim Damascenus in II lib., quod corruptionis nomen duo significat: significat enim humanas has passiones, famem, sitim, laborem, clavorum perforationem, mortem, scilicet separationem animæ a corpore, et quæcumque talia; significat etiam corruptio perfectam corporis in ea, ex quibus compositum est, elementa, destructionem et dissolutionem, cujusmodi experimentum corpus divinum non habuit, ut ait Propheta (Psalm. xv, 10): *Non dabis Sanctum tuum videre dyastoram*, id est destructionem. Incorruptibile autem secundum insipientem Julianum et Galenum corpus Domini dicere secundum primum corruptionis significatum ante resurrectionem, impium est. Si enim incorruptibile, non omusion, scilicet consubstantiale, nobis; et non veritate facta sunt quæ facta esse Evangelium ait; opinione, et non veritate salvati sumus. Sicut ergo Christus in triduo mortis propter separationem animæ a corpore, quæ est vera corruptio, non dicitur fuisse homo univoce, sed homo mortuus, ita nec oculus ejus in triduo mortis fuit univoce oculus, sed æquivoce, sicut oculus mortuus; et eadem ratio est de aliis partibus corporis Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia dicitur dupliciter. Quandoque enim sumitur pro hypostasi; et sic verum est quod corpus Christi substantificatum mansit per hypostasim Dei Verbi; non enim per mortem soluta est unio Verbi neque ad animam neque ad corpus; et sic remanet simpliciter idem corpus numero secundum hypostasim sive suppositum, quod est persona Verbi. Alio modo accipitur substantia pro essentia vel natura; et sic corpus Christi substantificatur per animam sicut per suam formam, non autem per Verbum, quia Verbum non unitur corpori ut forma; hoc enim est hæreticum, secundum hæresim Arii et Apollinaris, qui posuerunt Verbum esse in Christo loco animæ. Sequeretur etiam quod esset unio Dei et hominis facta in natura, quod pertinet ad hæresim Eutychis. Sic ergo corpus Christi post mortem est simpliciter idem secundum substantiam quæ est hypostasis, non autem secundum substantiam quæ est essentia vel natura. Univocatio autem et æquivocatio non respicit suppositum, sed essentiam vel naturam, quam significat definitio.

Ad secundum dicendum, quod etsi Christus non sit purus homo, est tamen verus homo, et mors ejus fuit vera mors; unde quidquid est verum de homine in quantum est homo, et de morte hominis, totum est verum de Christo et de morte ejus.

ART. V. — UTRUM CHRISTUS POST RESURRECTIONEM VERE COMEDIT, CIBUM SIBI INCORPORANDO.

(3 part., quæst. 55, art. 4, corp.; et ad 1, quæst. 54, art 2, ad 3).

Ad tertium sic proceditur: Videtur quod Christus post resurrectionem vere comederit, cibum sibi incorporando. Quia, ut Augustinus dicit, in l. LXXXIII Quæstionum, *si fallit, veritas non est:* unde nulla fictio decet Christum qui est veritas. Esset autem fictio, si non vere sibi cibum incorporaret, quem ipse comedere videbatur. Vere ergo comedit incorporando sibi cibum.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *Christus, etsi gustavit cibum post resurrectionem, sed non lege naturæ, sed dispensationis modo, veritatem credere faciens resurrectionis, et quod hæc eadem caro est quæ passa est et resurrexit.*

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse verum dupliciter: uno modo veritate significationis, alio modo veritate naturalis speciei; sicut vox est vera veritate significationis, quando significat esse quod est; veritas autem naturalis speciei dependet ex principiis speciei, non autem ex effectibus, vel ex his quæ quocumque modo consequuntur; unde vox dicitur vera veritate naturalis speciei, quando formatur debitis instrumentis, et ex ore animalis profertur cum quadam imaginatione, etiamsi a nullo audiatur, quod est effectus consequens vocem. Leguntur autem in Scripturis absque necessitate et angeli comedisse, et Christus post resurrectionem; et utraque comestio fuit vera, ut Augustinus dicit, XIII de civitate Dei; aliter tamen et aliter. In angelis enim fuit vera veritate significationis; quia, ut Augustinus dicit ibidem, angeli comederunt, non quia indigebant, sed quia volebant et poterant, ut hominibus quadam sui ministerii humanitate congruerent. In Christo autem fuit vera comestio veritate naturalis speciei; fuit enim exercita naturalibus instrumentis ad hunc actum ordinatis; et etiam fuit vera veritate significationis, quia significabat veritatem humanæ naturæ in corpore resurgente. Quod autem cibus convertatur in corpus, est quoddam consequens comestionem. Unde etiam in nobis si cibus non convertatur, sed statim per vomitum ejiciatur, nihilominus vera fuit comestio quæ præcessit. Non autem conveniebat ut in corpus Christi cibus converteretur, quod jam erat extra statum generationis et corruptionis; unde cibus ille fuit virtute Christi resolutus in præcedentem materiam, non autem in Christi corpus conversus; et tamen fuit vera comestio absque aliqua fictione.

Unde patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO III.

Deinde quæsitum est de angelis; et circa hoc quæsita sunt tria: 1° utrum aliquo modo angelus sit causa animæ rationalis; — 2° utrum angelus influat in animam humanam; — 3° utrum angelus malus, id est diabolus, inhabitet substantialiter hominem in quolibet peccato mortali.

ART. VI. — UTRUM ANGELUS SIT ALIQUO MODO CAUSA ANIMÆ RATIONALIS.

(1 part., q. 90, art. 3; et q. 64, art. 3; et de Pot. q. 3, art. 1, 4).

Ad primum sic proceditur: Videtur quod angelus sit causa animæ rationalis. Quæcumque enim parificantur in natura, ita tamen quod unum eorum est prius altero in ordine naturæ, id quod est prius, est causa ejus quod est posterius. Sed anima et angelus parificantur in natura; sunt enim homo et angelus in natura pares, officio dispares; angelus tamen prius est in ordine naturæ quam anima humana, quia est simplicior. Ergo angelus est causa animæ rationalis.

Sed contra: anima rationalis educitur in esse per creationem. Sed creare, cum sit potentiæ infinitæ, est solius Dei. Non ergo angelus potest esse causa animæ rationalis.

Respondeo dicendum, quod impossibile est, id quod per creationem producitur, ab alio causari quam a prima omnium causa; cujus ratio est, secundum Platonicos, quia quanto aliqua causa est superior, tanto ejus causalitas ad plura se extendit. Unde oportet ut in effectibus id quod ad plura se habet, ad superiorem causam referatur. Manifestum est autem quod in ordine principiorum essentialium quanto aliqua forma est posterior, tanto est magis contracta, et ad pauciora se extendit. Quanto autem forma est prior, et propinquior subjecto

primo, tanto oportet quod ad plura se extendat. Sequitur ergo quod formæ posteriores sunt ab inferioribus agentibus; priores vero et communiores a superioribus. Et sic relinquitur quod id quod est primum subsistens in unoquoque, sit a prima omnium causa. Quælibet ergo alia causa præter primam, oportet quod agat præsupposito subjecto, quod est effectus causæ primæ. Nulla ergo causa alia potest creare nisi prima causa quæ est Deus; nam creare est producere aliquid non præsupposito subjecto. Quæcumque ergo non possunt produci in esse nisi per creationem, a solo Deo creantur. Hæc autem sunt illa quæ, cum sint subsistentia, vel non sunt composita ex materia et forma, sed sunt formæ in suo esse subsistentes, sicut sunt angeli; vel sunt ea quæ si sint composita ex materia et forma, tamen materia eorum non est in potentia nisi ad unam formam, sicut est in corporibus cælestibus; utraque enim hæc producuntur absque productione primi subsistentis in eis. Possunt autem produci in actum absque productione primi subjecti tam composita ex materia et forma, quorum materia est in potentia ad diversas formas, et sic in eadem materia possunt sibi diversæ formæ succedere; tam etiam formæ quæ non sunt subsistentes in suo esse, quæ quidem non dicuntur esse quia ipsæ habeant esse, sed quia subjecta habent aliqualiter esse secundum eas; unde nec ipsæ secundum se dicuntur fieri vel corrumpi, sed in quantum subjecta fiunt entia in actu vel non entia secundum ipsas. Anima autem rationalis est subsistens in suo esse, alioquin non posset habere operationem absque communione suæ materiæ. Unde relinquitur quod anima rationalis non possit produci in esse nisi per creationem; et ita patet quod angelus nullo modo sit causa ejus, sed solum Deus.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod prima propositio inducta videtur includere opposita. Si enim anima et angelus parificantur in natura, angelus non est prior anima secundum ordinem naturæ; nisi dicantur parificari in natura quia conveniunt in natura, non quidem speciei, sed generis. Non autem oportet quod omnium quæ conveniunt in natura generis vel speciei, id quod est prius, sit causa omnium aliorum; et quidem in eadem specie non potest unum esse prius altero, proprie loquendo, ordine naturæ; quia species prædicatur æqualiter de omnibus individuis, ut dicitur in III Metaphysicorum (text. comm. 1). In generibus autem non est sic. Nam inter species unius generis una est naturaliter prior et perfectior altera. Est autem in individuis unius speciei unum altero tempore prius; et quamvis aliquod individuum, quod est prius tempore, sit causa cuidam alii quod est posterius, ut pater est causa filii, sicut in objiciendo tangebatur; non tamen hoc est universaliter verum; non enim omnes antiquiores sunt causa omnium juniorum. Similiter etiam contingit id quod est prius inter species ejusdem generis, esse aliorum principium et causam, sicut motus localis aliorum motuum, et binarius aliorum numerorum, et triangulus aliarum figurarum rectilinearum; non tamen hoc est universaliter verum; non enim homo, qui est perfectissima species animalis, est causa activa aliarum specierum; unde non oportet quod angelus sit causa factiva animæ. Procedit autem hæc ratio secundum opinionem quorumdam ponentium Deum agere per necessitatem naturæ, et quod ab uno simplici non fit nisi unum immediate, quod sit causa alterius, et sic usque ad ultima rerum. Nos autem ponimus Deum agere omnia per suam sapientiam per quam ordinem rerum disponit; et sic ab ipsa diversi gradus rerum immediate per creationem producuntur.

ART. VII. — UTRUM ANGELUS INFLUAT IN ANIMAM HUMANAM.

(1 part., quæst. 111, art. 2; et de Malo, quæst. 16, art. 12.

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod angelus non possit influere in animam humanam. Duorum enim distantium unum non influit in alterum nisi per aliquod medium. Sed angelus et anima distant ab invicem; cum non sit dare aliquod medium per quod influat influxus ab angelo in animam. Ergo videtur quod angelus non possit influere in animam.

Sed contra: Dionysius dicit, VIII cap. cæl. Hier.: *Homines purgantur, illuminan-*

tur et perficiuntur ab angelis. Sed hoc non fit nisi per quemdam influxum. Ergo angelus potest influere in animam humanam.

Respondeo dicendum, quod unumquodque agens agit secundum modum suæ naturæ: et ideo ubi ignoratur modus naturæ rei, necesse est etiam ut modus actionis ejus ignoretur. Modus autem naturæ angelicæ est nobis ignotus secundum quod in se est; non enim in hac vita scire possumus de eis quid sunt; sed aliqualem cognitionem de eis habere possumus per similitudinem sensibilium rerum, ut Dionysius dicit, I et II cap. cæl. Hier. Unde et modum actionis ipsorum cognoscere non possumus nisi per similitudinem sensibilium agentium. Invenimus autem in sensibilibus agentibus quod id quod est in actu, agit in id quod est in potentia; et quod oportet quod agens conjungatur patienti secundum situm per corporalem contactum. Quanto autem natura intellectualis est superior, tanto est magis actualis; utpote Deo similior, qui est actus purus; unde superiores angeli possunt agere in inferiores angelos et in animas nostras, sicut id quod est in actu, agit in id quod est in potentia; et hujusmodi actio dicitur influxus. Quod autem est in corporalibus situs, est in spiritualibus ordo; nam situs est quidam ordo partium corporalium secundum locum; et ideo ipse ordo substantiarum spiritualium ad invicem sufficit ad hoc quod una influat in alteram; nec requiritur ibi medium corporale vel locale; quia hujusmodi actiones sunt supra locum et tempus, quæ in corporalibus sunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ART. VIII. — UTRUM DIABOLUS INHABITET HOMINEM MORTALITER PECCANTEM.

(1 part., quæst. 114, art. 1, corp.: et de Malo, quæst. 16, art. 12, ad 2).

Ad tertium sic proceditur: Videtur quod diabolus semper substantialiter inhabitet hominem quandocumque peccat mortaliter. Culpa enim mortalis opponitur gratiæ. Sed Spiritus sanctus semper inhabitat hominem cum gratia, secundum illud I ad Corinth. III, 16: *Templum Dei estis; et Spiritus Dei habitat in vobis.* Ergo etiam spiritus immundus semper inhabitat hominem cum culpa mortali.

Sed contra est, quod diabolus per peccatum inhabitat hominem sicut per suum effectum. Sed non omne peccatum mortale est a diabolo, sed quandoque a carne et mundo. Ergo diabolus non semper inhabitat hominem cum culpa mortali.

Respondeo dicendum, quod diabolum inhabitare hominem, potest intelligi dupliciter: uno modo quantum ad animam, alio modo quantum ad corpus. Quantum ad animam quidem non potest diabolus inhabitare hominem substantialiter, quia solus Deus illabitur menti; nec ita diabolus causat culpam sicut Spiritus sanctus gratiam. Spiritus enim sanctus interius operatur; sed diabolus exterius suggerit, vel quantum ad sensum, vel quantum ad imaginationem. Dicitur tamen inhabitare affectum hominis per effectum malitiæ, non solum quando ex ejus suggestione peccatum perpetratur; sed etiam per quodcumque peccatum mortale, quia ex quocumque peccato mortali homo servituti diaboli addicitur. Sed quantum ad corpus diabolus potest hominem substantialiter inhabitare, sicut patet in arreptitiis; sed hoc magis pertinet ad rationem pœnæ quam ad rationem culpæ. Pœnæ autem corporales hujus vitæ non semper consequuntur culpam, sed quandoque peccantibus non inferuntur, et quandoque non peccantibus inferuntur, ut dicitur Joan. IX, de cæco nato; et hoc est secundum altitudinem incomprehensibilium judiciorum Dei. Unde non cum qualibet culpa mortali diabolus inhabitat hominem substantialiter etiam quantum ad corpus.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO IV.

Deinde quæsitum est de hominibus: et primo quæsita sunt quædam pertinentia ad quosdam homines excellentioris status, scilicet ad doctores et religiosos; secundo quædam pertinentia ad homines inferioris status, scilicet laicos; tertio quædam pertinentia communiter ad omnes homines. De doctoribus sacræ Scripturæ quæsita sunt duo: 1° utrum liceat quod aliquis pro se petat licentiam in theologia docendi; — 2° utrum auditores diversorum magistrorum theologiæ habentium contrarias opiniones excusentur a peccato, si sequantur falsas opiniones magistrorum suorum.

ART. IX. — UTRUM LICEAT ALICUI PETERE LICENTIAM PRO SE DOCENDI IN THEOLOGIA.

(Opusc. 19, 4; et 2-2, quæst. 185, art. 1, ad 1).

Ad primum sic proceditur: Videtur quod nemini liceat pro se petere licentiam in Theologia docendi. Doctores sacræ Scripturæ adhibentur ministerio verbi Dei, sicut et prælati. Sed non licet alicui petere prælationem: immo, ut Gregorius dicit in Registro, recusantibus dignitates ecclesiasticæ sunt conferendæ, petentibus autem sunt denegandæ. Ergo neque alicui licet petere cathedram magistralem ad docendum in sacra Scriptura.

2. Præterea, Augustinus dicit, XIX de civitate Dei: *Locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi administretur ut decet, inconvenienter tamen appetitur.* Ergo et inconvenienter petitur: pari ergo ratione cathedra magistralis, quæ est etiam locus superior.

3. Sed contra est quod Gregorius dicit in Pastorali, quod gradus magistrorum est periculosus, gradus autem discipulorum est securus. Sed hoc videtur ad perfectionem pertinere ut aliquis propter aliquod bonum periculis se exponat. Ergo videtur esse laudabile quod aliquis cathedram magistralem appetat, et pro se petat.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quæstionis oportet triplicem differentiam considerare cathedræ magistralis ad cathedram pontificalem. Quarum prima est, quod ille qui accipit cathedram magistralem, non accipit aliquam eminentiam quam prius non habuerit, sed solum opportunitatem communicandi scientiam, quam prius non habebat: non enim ille qui licentiat aliquem, dat ei scientiam, sed auctoritatem docendi. Hic vero qui accipit cathedram episcopalem, accipit eminentiam potestatis, quam prius non habebat, sed quantum ad hoc in nullo ab aliis differebat. Secunda differentia est, quod eminentia scientiæ, quod requiritur ad cathedram magistralem, est perfectio hominis secundum seipsum; eminentia vero potestatis, quæ pertinet ad cathedram pontificalem, est hominis per comparationem ad alium. Tertia differentia est, quod ad cathedram pontificalem fit homo idoneus per caritatem excellentem; unde Dominus antequam Petro suarum ovium curam committeret, quæsivit ab eo: *Simon Joannis diligis me plus his?* ut dicitur Joan. ult. vers. 15; ad cathedram autem magistralem redditur homo idoneus ex sufficientia scientiæ.

His ergo consideratis, manifestum est quod appetere aliquid quod pertinet ad perfectionem sui ipsius, est laudabile; unde appetitus sapientiæ est laudabilis: dicitur enim Sapient. VI, 21: *Concupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum* Appetitus autem potestatis super alios est vitiosus: quia, ut Gregorius dicit, *contra naturam superbire est hominem homini velle dominari.* Unde si ille qui dat licentiam ad cathedram magistralem, posset eminentiam sapientiæ dare, sicut ille qui promovet ad cathedram pontificalem, dat eminentiam potestatis, esset simpliciter exposcenda, cum tamen petere excellentiam potestatis sit turpe. Cum autem ille qui accipit licentiam ad cathedram magistralem, accipiat solam opportunitatem communicandi, quod licet, petere hujusmodi licentiam quantum in se est, nullam videtur turpitudinem continere; quia communicare aliis scientiam quam quis habet, laudabile est, et ad caritatem pertinens, secundum illud Sap. VIII, 13: *Quam sine fictione didici, et sine invidia communico;* et I Petri IV, 10, dicitur: *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes.* Potest tamen turpitudinem continere ratione præsumptionis, quæ esset, si ille qui non est idoneus ad docendum, peteret docendi officium. Sed hæc præsumptio non æqualiter est in petentibus licentiam ad docendum, et in petentibus pontificatum. Nam scientia, per quam aliquis est idoneus ad docendum, potest aliquis scire per certitudinem se habere; caritatem autem, per quam aliquis est idoneus ad officium pastorale, non potest aliquis per certitudinem scire se habere. Et ideo semper est vitiosum pontificatum petere; non semper autem vitiosum est petere licentiam docendi; quamvis honestius sit quod per alium petatur, nisi forte aliquando ex causa aliqua speciali.

Per hoc ergo patet responsio ad primas duas rationes.

Ad tertium dicendum, quod quicum-

que non cavet pericula, videtur contemnere id cujus detrimentum pericula inducere possunt: et quia laudabile est quod homo contemnat bona corporalia propter bona spiritualia, laudabile est quod aliquis periculis corporalibus se exponat propter spiritualia bona. Sed contemnere bona spiritualia est valde vitiosum; et ideo quod aliquis periculis spiritualibus se exponat, est valde vituperandum. Imminent autem pericula spiritualia his qui habent magisterii locum; sed pericula magisterii cathedræ pastoralis devitat scientia cum caritate, quam homo nescit se per certitudinem habere; pericula autem magisterii cathedræ magistralis vitat homo per scientiam, quam potest homo scire se habere. Unde non est similis ratio de utroque.

ART. X. — UTRUM DISCIPULI SEQUENTES DIVERSAS OPINIONES MAGISTRORUM EXCUSENTUR A PECCATO ERRORIS.

(IV, dist. 49, quæst. 1, art. 1, quæst. 1, ad 1).

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod auditores diversorum magistrorum tenentium diversas opiniones, excusentur a peccato erroris, si opiniones magistrorum suorum sequantur. Dicit enim Dominus Matth. XXIII, 2: *Super cathedram Moysi sederunt scribæ et pharisæi: omnia quæ dicunt vobis, servate et facite.* Multo ergo magis servanda sunt illa quæ traduntur a doctoribus sacræ Scripturæ; ergo non peccant qui eorum opiniones sequuntur.

Sed contra est quod dicitur Matth. cap. XXV, 14: *Si cæcus ducatum cæco præstet, ambo in foveam cadunt.* Sed quicumque errat, cæcus est, in quantum errat. Ergo quicumque sequitur opinionem errantis magistri, in foveam peccati cadit.

Respondeo dicendum, quod diversæ opiniones doctorum sacræ Scripturæ, si quidem non pertineant ad fidem et bonos mores, absque periculo auditores utramque opinionem sequi possunt: tunc enim habet locum quod Apostolus dicit ad Rom. XIV, 5: *Unusquisque in suo sensu abundet.* In his vero quæ pertinent ad fidem et bonos mores, nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem alicujus magistri: in talibus enim ignorantia non excusat; alioquin immunes a peccato fuissent qui secuti sunt opiniones Arii Nestorii, et aliorum hæresiarcharum. Nec potest excusationem habere propter simplicitatem auditorum, si in talibus erroneam opinionem sequatur. In rebus enim dubiis non est de facili præstandus assensus; quinimmo, ut Augustinus dicit in lib. III de Doctrina christiana, *consulere debet quis regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiæ auctoritate percepit.* Qui ergo assentit opinioni alicujus magistri contra manifestum Scripturæ testimonium, sive contra id quod publice tenetur secundum Ecclesiæ auctoritatem, non potest ab erroris vitio excusari.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod ideo præmisit: *Super cathedram Moysi sederunt scribæ et pharisæi*, ut quod postea subdit: *Omnia quæ dixerint vobis, servate et facite*, de illis intelligatur quæ ad cathedram pertinent, ad quam non pertinent ea quæ sunt contra fidem vel bonos mores.

QUÆSTIO V.

Deinde quæsitum est de his quæ pertinent ad religiosos: et primo quantum ad ingressum religionis; secundo quantum ad ea quæ conveniunt jam in religione existentibus. Circa primum quæsita sunt quatuor: 1° utrum liceat juvenes inducere ad religionis ingressum per obligationem voti vel juramenti; — 2° utrum sic obligati voto vel juramento, possint absque peccato in sæculo remanere; — 3° utrum liceat peccatores ad religionem inducere; — 4° utrum peccent qui aliquem jurare faciunt ne religionem ingrediatur.

ART. XI. — UTRUM LICEAT INDUCERE JUVENES AD RELIGIONEM VOTO VEL JURAMENTO.

(2-2, quæst. 189, art. 2; et opusc. 17, cap. 3).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod non liceat juvenes inducere ad religionem voto vel juramento. Illicitum enim est contra Ecclesiæ prohibitionem agere. Sed Innocentius IV prohibuit, in quibusdan litteris ad religiosos directis, hujusmodi voti susceptionem. Ergo peccant qui voto vel juramento aliquos ad religionem obligare præsumunt.

2. Præterea, Extra. *De regularibus et transeuntibus ad religionem*, cap. I, dicitur: *Nullus tondeatur nisi legitima ætate et spontanea voluntate.* Sed quando adolescentes obligati voto vel juramento ad religionem suscipiuntur, tonsurantur non in legitima ætate neque propria vo-

luntate, sed necessitate obligationis voti vel juramenti. Ergo hoc videtur esse illicitum.

3. Præterea, magis est necessarium ut aliqui adducantur ad fidem christianam quam ad aliquam religionem. Sed ad fidem christianam non sunt aliqui inducendi necessitate, sed voluntate: dicitur enim 45 dist., cap. *de Judæis*, quod *non vi, sed libera animi voluntate et facultate ut convertantur suadendi sunt.* Ergo multo minus imponenda est necessitas voti vel juramenti ut aliqui ad religionem adducantur.

4. Item, hoc esse videtur contra honestatem religionis. Adolescentum enim sicut facilis est ingressus ad religionem, ita etiam facilis est egressus. Sed ex hoc religio dehonestari videtur, quod de facili recipiat eos qui de facili exeunt. Ergo inconveniens videtur adolescentes ad religionem recipere.

5. Præterea, non sunt facienda bona ut veniant mala. Sed ex isto bono quod juvenes inducuntur ad religionem, sequuntur multa mala, quia apostatant, et illegitimas nuptias contrahunt, et multa alia illicita committunt. Ergo non sunt ad religionem advocandi.

6. Præterea, Matth. xxiii, 15, dicit Dominus: *Væ vobis, scribæ et pharisæi, qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum; et cum fuerit factus, facitis eum filium gehennæ duplo quam vos;* quod proposito videtur competere: efficiuntur enim sic intrantes filii gehennæ dupliciter: primo quidem, quia male intrant, scilicet contra prohibitionem Ecclesiæ: secundo, quia etiam male exeunt apostatando. Ergo qui eos inducunt, væ divinæ maledictionis incurrunt.

7. Item, hoc videtur esse contra necessitatem probationis. Dicitur enim I Joan. iv: *Nolite omni spiritui credere; sed probate spiritus, si a Deo sunt.* Hoc autem non videtur esse a Deo, ut tales religionem ingrediantur, cum frequenter exeant post ingressum; dicitur enim Act. v, 38; *Si est ex hominibus consilium hoc et opus, dissolvetur; si vero ex Deo est* consilium, *non poteritis dissolvere.* Ergo videtur quod contra Deum faciant qui eos inducunt.

Sed contra: quicumque potest se obligare diabolo, potest etiam se obligare Deo. Sed pueri possunt se obligare diabolo peccando, ut dicitur Extra. *De Delictis puerorum*, capit. *Pueris* Ergo etiam possunt se obligare voto vel juramento ad serviendum Deo in religione.

Præterea XX, quæst. 1, dicitur, quod *firma erit virginitatis professio, ex quo adulta jam ætas esse inceperit, et quæ solet apta nuptiis deputari.* Ergo possunt etiam in tali ætate aliqui obligari ad religionem voto vel juramento.

Respondeo dicendum, quod humani actus propter diversos casus uniforme judicium habere non possunt: nec tamen, si contingit aliquid in aliquo casu esse malum, propter hoc judicandum est esse simpliciter illicitum. Posset ergo contingere aliquis casus in quo aliquem adolescentem ad religionem obligare, vel etiam recipere, illicitum esset; puta si constaret vel probabiliter crederetur de ejus inconstantia, vel si quid aliud esset hujusmodi, quæ diligenter considerantur in religionibus bene institutis. Dicere autem, quod malum est recipere adolescentes ad religionem, est diabolicum: quia super illud Exod. v: *Quare Moyses et Aaron sollicitatis populum ab operibus suis?* dicit Glossa Origenis: *Hodie quoque si Moyses et Aaron, id est propheticus et sacerdotalis sermo, animam sollicitet ad servitium Dei, exire de sæculo, renuntiare omnibus quæ possidet, attendere legi et verbo Dei; continuo audies unanimes et amicos Pharaonis dicentes: Videte quomodo seducuntur homines, et pervertuntur adolescentes.* Et postea: *Hæc erant tunc verba Pharaonis, et nunc amici ejus loquuntur.* Est etiam contra Christi præceptum; dicitur enim Matthæi xiv, quod *oblati sunt ei parvuli, ut manus eis imponeret et oraret; discipuli autem increpabant eos. Jesus autem ait eis: Sinite parvulos, et nolite prohibere eos venire ad me.* Quod exponens Origenes super Matthæum dicit: *Discipuli Jesu priusquam discant rationem justitiæ, reprehendunt eos qui pueros et infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne per æstimationem sapientiæ excellentioris contemnamus, quasi magni, pusillos Ecclesiæ, prohibentes pueros venire ad Jesum.* Si tamen pueri in tantum essent ut nondum usum rationis haberent, illicitum esset eos ad religionem attrahere absque consensu parentum. Non quin etiam infra annos pubertatis pueri in religione recipi non

possint de consensu parentum: quia, ut dicitur X, quæst. 1, cap. *Addidisti*, et monachi et quicumque etiam pueri in infantiæ annis a parentibus monasterio tradi possunt: sed hoc ideo dictum est, quia pueri quousque ad annos discretionis pervenerint, sunt secundum jus naturale in potestate parentum: unde sicut invitis parentibus non sunt infidelium filii ad baptismum rapiendi, ita etiam non sunt religioni applicandi. Jam vero postquam usum rationis habuerint, per liberum arbitrium habent sui ipsius potestatem in his quæ spectant ad salutem animæ; unde invitis parentibus possunt et ad baptismum et ad religionem induci. De voluntate autem parentum etiam in infantia ad baptismum recipiuntur ex ordinatione Apostolorum, ut Dionysius dicit ult. cap. cælest. Hier., ut in rebus divinis pueri nutriantur, et non habeant aliam vitam nisi divinam contemplationem. Et eadem ratione in infantiæ annis monasteriis pueri a parentibus offeruntur, ut dictum est.

Sed quia in quæstione additur de obligatione juramenti et voti; ne hoc remaneat indiscussum, considerari debet, quod secundum diversam conditionem juvenum est in talibus procedendum. Si enim essent adeo firmi, quod non timerentur a religionis proposito resilire, non esset necessarium eos juramento vel voto obligare: et similiter si essent adeo mobiles, quod nec etiam crederentur juramento vel voto posse firmari: sed ut plurimum contingit, quod simplex propositum de facili mutant: obligationem autem voti vel juramenti omnino observant; unde cum voto vel juramento ad frugem melioris vitæ obligantur, magnum beneficium eis præstatur. Unde Augustinus dicit in epistola ad Armentar. et Paulinam (Ep. CXXVII, al. XLV, num. 8): *Non te vovisse pœniteat: immo gaude jam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset... Felix est necessitas quæ in meliora compellit.*

Ad primum ergo dicendum, quod Innocentius in quibusdam litteris ad religiosos directis, quæ incipiunt, *Non solum in favorem*, sic dicit: *Vobis de fratrum nostrorum consilio, in virtute obedientiæ sub pœna excommunicationis auctoritate præsentium districtius inhibemus ne ante annum probationis elapsum, qui est maxime in subsidium fragilitatis humanæ regulariter institutus, quemquam ad professionem vestri Ordinis, seu ad renuntiationem sæculi faciendam, recipere præsumatis.* Quod autem ad probationem non recipiantur juvenes, vel quod voto vel juramento non obligentur ad intrandum, sine præjudicio temporis probationis, nunquam invenitur prohibitum.

Ad secundum dicendum, quod legitima ætas judicatur tempore pubertatis, ut patet per capitulum inductum: tunc enim maxime incipit homo liberum usum rationis habere de his quæ pertinent ad suam salutem. Est autem sciendum, quod est duplex necessitas: una quæ excludit voluntatem, scilicet necessitas coactionis; et alia quæ ex voluntaria obligatione causatur, et voluntatem non excludit; et hujusmodi est obligatio juramenti vel voti. Unde per coactionem non sunt trahendi homines vel ad fidem vel ad religionem; sed voto vel juramento ad hoc eos obligare, nihil prohibet; et de hac necessitate Augustinus dicit: *Felix necessitas quæ in meliora compellit.*

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod in rebus voluntariis, sicut et in naturalibus, non est judicandum facile quod contingit in paucioribus, sed quod contingit ut in pluribus. Quod autem intrantes religionem, exeant, hoc contingit ut in paucioribus: multo enim plures de intrantibus remanent, ut experimento probatur, quam exeant.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur: *Non sunt facienda bona, ut veniant mala;* si ly *ut* teneatur causaliter, est omnino verum: peccaret enim, si quis ea intentione aliquem ad intrandum religionem induceret, ut postmodum apostataret. Si vero ly *ut* tenetur consecutive, sic ab omnibus bonis esset abstinendum; quia vix sunt aliqua humana bona ex quibus occasionaliter non possint sequi aliqua mala. Unde dicitur Eccle. XI, 4: *Qui observat ventum, non seminat: et qui considerat nubes, nunquam metet.* Tunc autem solum aliquod bonum esset prætermittendum propter consequens malum, quando malum consequens esset multo majus quam bonum, et ut frequentius accideret. Dominus autem non prætermisit eligere duodecim discipulos, ex quibus unus erat futurus diabolus, ut dicitur Joan. VI: nec

Apostoli prætermiserunt eligere septem diaconos propter unum Nicolaum, qui ex eis periit. Multo ergo minus religiosi debent prætermittere multorum salutem propter paucos qui apostatare inveniuntur.

Ad sextum dicendum, quod illi qui obligati juramento vel voto religionem intrant, non faciunt contra prohibitionem Ecclesiæ, ut ostensum est; unde ex hoc quod intrant, non efficiuntur filii gehennæ, sed filii vitæ æternæ, quam Dominus promittit Matth. IX, relinquentibus temporalia propter ipsum: sed ex hoc quod exeunt post professionem, efficiuntur gehennæ filii. Sed hoc non præjudicat recipientibus eos, nisi eorum malis exemplis sint perversi; unde signanter Dominus dicit: *Facitis eum filium gehennæ duplo quam vos*: quia, ut Chrysostomus dicit, *malorum magistrorum provocatus exemplo, fiebat pejor magistris.*

Ad septimum dicendum, quod ratio illa sapit Manichæorum hæresim, qui hanc rationem ad duas erroneas conclusiones adducunt. Primo quidem ad hoc quod omnia corpora corruptibilia non sunt a Deo. Si enim, inquiunt, a Deo essent, non dissolverentur. Secundo ad hoc quod caritas semel habita, nunquam amittatur; ita quod qui peccat mortaliter, nunquam gratiam habuit. Si enim, inquiunt, gratiam habuisset, hoc fuisset opus Dei, et ita dissolutum non fuisset; quod etiam hæc ratio intendit, ut scilicet si aliquis non perseverat in religione, quod propositum de intrando religionem a Deo non fuerit.

Est ergo sciendum, quod verba illa non dicuntur ad ostendendum quod illa quæ sunt a Deo, in perpetuum maneant, et corrumpi non possint; sed ad ostendendum infallibilitatem divinæ providentiæ; non enim potest esse ut Dei providentia fallatur; unde signanter non dicit opus Dei esse indissolubile, sed consilium. Secundum ergo divinam providentiam quibusdam datur donum gratiæ ad præsentem justitiam, et tamen non datur eis donum perseverantiæ; quibusdam autem datum etiam donum perseverantiæ, ut patet per Augustinum in lib. de Bono perseverantiæ.

ART. XII. — UTRUM QUI OBLIGATI SUNT VOTO VEL JURAMENTO AD INTRANDUM RELIGIONEM, NON TENEANTUR INTRARE.

(2-2, quæst. 88, art. 3, ad 2, et quæst. 189, art. 1).

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod illi qui obligati sunt voto vel juramento ad intrandum religionem, non teneantur intrare. Omnis enim Christi actio, nostra est instructio. Sed Dominus non imponebat hominibus necessitatem, sed relinquebatur eorum liberæ voluntati; unde dicebat cuidam, ut habetur Matth. XIX, 17: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata;* et iterum ℣. 21: *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus;* et Apostolus, I ad Cor. VII, 25: *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Ergo videtur quod non ex necessitate teneantur aliqui religionem intrare propter juramentum vel votum.

2. Præterea, nullus potest juramento vel voto obligari ad aliquid in quo detrimentum perfectionis patiatur. Sed per hoc quod aliqui religionem intrant, detrimentum perfectionis patiuntur; impediuntur enim propter religionis observantiam a visitatione infirmorum, et collectione Ecclesiarum, et aliis operibus pietatis, in qua summa christianæ religionis consistit, ut Ambrosius dicit super illud I ad Tim. V: *Pietas ad omnia utilis est.* Ergo illi qui juraverunt vel voverunt religionem intrare, non tenentur.

3. Præterea, Prosper dicit in II de Vita contemplativa: *Sic abstinere vel jejunare debemus, ut non nos jejunandi vel abstinendi necessitati subdamus.* Sed illi qui sunt in religione, ex necessitate ipsius voti vel obedientiæ abstinent vel jejunant. Ergo minus merentur; non ergo ad religionis statum potest aliquis juramento vel voto obligari.

4. Præterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed difficilius est bene vivere in sæculo quam in religione. Ergo magis est virtuosum; non ergo ad statum religionis aliquis juramento aut voto obligari potest.

5. Præterea, communis utilitas præferenda est bono privato. Sed per hoc quod aliqui religionem intrant, derogatur communi utilitati; si enim omnes religionem intrarent, non essent qui plebium curam agerent; et ita populus sine rectoribus remaneret. Ergo melius

faciunt si non intrant religionem, quam si intrarent.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo LXXV, 12: *Vovete, et reddite Domino Deo vestro;* ubi dicit Glossa: *quod vovere voluntati consulitur; sed post voti promissionem reddita necessario exigitur.* Item Eccli. v, 3, dicitur: *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere: displicet enim infidelis et stulta promissio.*

Præterea, Augustinus dicit in epistola ad Armentarium et Paulinam (ut sup.): *Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti; aliud tibi facere licet; priusquam esses voti reus, liberum fuit quod esses inferior: quamvis non sit gratulanda libertas qua fit ut non debeatur quod cum lucro redditur.*

Respondeo dicendum, quod dicere quod illi qui voto vel juramento sunt obligati ad intrandum religionem, non teneantur intrare, est manifeste hæreticum. Quicumque enim dicit non esse peccatum id quod est contra præceptum Dei, hæreticus judicatur: sicut hæreticus judicaretur quicumque diceret quod fornicatio simpliciter non sit peccatum mortale; est enim contra hoc præceptum: *Non mœchaberis*, ut Sancti exponunt. Sunt autem excellentiora præcepta primæ tabulæ, quæ ordinantur ad dilectionem Dei, quam præcepta secundæ tabulæ, quæ ordinantur ad dilectionem proximi; unde quicumque dicit quod sine peccato præteriri possit aliquid pertinens ad præcepta primæ tabulæ, est manifeste hæreticus. Cum autem impletio voti pertineat ad latriam, manifestum est quod quicumque dicit votum non esse implendum, loquitur contra primum præceptum primæ tabulæ, quod est de culto latriæ soli Deo exhibendo; qui vero dicit, juramentum non esse implendum, loquitur contra secundum præceptum primæ tabulæ, quod est, *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Unde manifeste est hæreticus quicumque hoc dicit, nisi forte dicat quod intrare religionem sit illicitum; juramenta enim vel vota facta de rebus illicitis non sunt obligatoria, secundum illud Isidori: *In malis promissis rescinde fidem.* Sed hoc iterum est hæreticum dicere, quod non sit licitum intrare religionem; est enim expresse contra Christi consilia. Unde quicumque dicit, quod ille qui est obligatus voto vel juramento ad intrandum religionem, potest absque peccato in sæculo remanere, est manifeste hæreticus, si tamen in hoc pertinaciter perseveret.

Ad primum ergo dicendum, quod necessitas voti vel juramenti non excludit voluntatem, ut supra dictum est. Sicut enim aliquis ex lege communi obligatur ad observanda Dei præcepta, quæ tamen voluntarie servat, unde et Dominus dicit: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata;* sic ille qui emisit juramentum vel votum, obligatur ex quadam privata obligatione; et tamen voluntarie implet juramentum vel votum, ita tamen quod ante juramentum et votum licitum est ei facere vel non facere; unde et Dominus dicit: *Si vis perfectus esse;* et Paulus de virginitate consilium dat: sed post juramentum vel votum, illicitum est non implere.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio continet hæresim damnatam; scilicet quod melius sit in sæculo remanere et operibus pietatis vacare, quam religionem intrare. Continetur enim inter errores Vigilantii, contra quem Hieronymus scribens dicit: *Iste venena perfidiæ catholicæ fidei sociare conatur, impugnare virginitatem, odisse pudicitiam, in convivio sæcularium contra Sanctorum jejunia declamare;* et postmodum contra singulos articulos a Vigilantio propositos disputans, venit ad istum articulum, dicens: *Quod autem asserit, eos melius facere qui utuntur rebus suis, et paulatim fructus possessionum pauperibus dividunt, quam illos qui possessionibus venumdatis, semel omnia largiuntur; non a me ei sed a Deo respondebitur: Si vis esse perfectus, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me. Iste quem tu laudas, secundus aut tertius gradus est, quem et nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis et tertiis præferenda.* Et ideo in lib. de Ecclesiæ dogmatibus, cum aliis erroribus iste damnatur, cum dicitur: *Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare; melius est pro intentione sequendi Deum in simul donare, et absolutum sollicitudine egere cum Christo.* Nec solus status religionis præfertur eleemosynis quas quis facit in sæculo, sed etiam virginitati in sæculo observatæ; dicit enim Augustinus in lib. de Virginitate: *Nemo, quantum puto, ausus fuit virginitatem præferre monasterio.*

Ad tertium dicendum, quod idem opus

factum ex voto, laudabilius est et magis meritorium, quam si fiat sine voto; quod ex hoc patet, quia omnis actus de se tanto est magis laudabilis et meritorius, quanto ex digniori virtute procedit: sicut opus justitiæ, si fiat ex caritate, laudabilius erit. Manifestum est autem, quod cum aliquis jejunat absque voto, facit actum virtutis, qui est abstinentia; cum autem jejunat implens votum, actum abstinentiæ facit ex latria; quæ, cum ordinet nos ad Deum, est nobilior virtus quam abstinentia, vel quæcumque alia virtus quæ ordinat nos circa bona creata; propter quod Augustinus dicit in lib. de Virginitate, quod *nec virginitas, quia virginitas est, honoratur; sed quia est Deo dicata; quam vovet et servat continentia pietatis.* Quod ergo Prosper dicit: *Sic abstinere debemus ut non nos jejunandi vel abstinendi necessitati subdamus;* intelligendum est de necessitate coactionis, quæ voluntatem excludit; unde subdit: *Ne tam non devoti, sed inviti, rem voluntariam faciamus.* Necessitas autem voti et juramenti non excludit voluntatem, ut dictum est.

Dicendum autem est ulterius, quod si ille qui jejunat ex voto, non placet secundum se jejunium, placet tamen sibi impletio voti, magis meretur, ceteris paribus, quam ille jejunans cui placet secundum se jejunium; quia magis est meritorium delectari in actu latriæ quam in actu abstinentiæ.

Ad quartum dicendum, quod duplex est difficultas. Una quæ est ex arduitate operis, sicut virginitatem servare, et hujusmodi; et talis difficultas facit ad augmentum virtutis. Alia difficultas est ex impedimentis et periculis imminentibus; et talis difficultas non facit ad augmentum virtutis, sed ad diminutionem ipsius. Non enim videtur esse prudens nec multum amare bonum virtutis qui pericula non cavet; et talis difficultas ad bene vivendum imminet in sæculo remanentibus.

Ad quintum dicendum, quod illa fuit ratio Vigilantii hæretici, ut patet per Hieronymum, qui dicit in lib. contra Vigilantium: *Non sunt a studio suo monachi deterrendi, quamvis a te linguæ vipereæ morsus sævissimos patiantur, quibus argumentaris, et dicis: Si omnes se clauserint, et fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias? quis sæculares homines lucrifaciet? quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? Et virginitas non erit approbanda. Si enim omnes virgines fuerint, nuptiæ non erunt, et interibit humanum genus. Rara est virtus, nec a pluribus appetitur.* Stultus est ergo hujusmodi timor; cum religionis bonum sit tam difficile et arduum, ut pauci religionem intrent in comparatione multitudinis in sæculo remanentis; sicut si quis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret.

ART. XIII. — UTRUM QUI IN SÆCULO SUNT PECCATORES, SINT AD RELIGIONEM ATTRAHENDI.

(2-2, qu. 189, art. 1, corp. et ad 2., et art. 10, c.).

Ad tertium sic proceditur: Videtur quod illi qui sunt in sæculo peccatores, non sint ad religionem attrahendi. Oportet enim prius exercitari in operibus præceptorum quam intrare ad impletionem consiliorum, ut de minori perveniatur ad majus. Sed illi qui sunt peccatores in sæculo, non sunt exercitati in operibus præceptorum. Ergo non sunt attrahendi vel recipiendi in religionem, in qua oportet servari consilia.

Sed contra est, quod Dominus Matthæum publicanum ad statum perfectionis vocavit, ut habetur Matth. IX. Omnis autem Christi actio, nostra est instructio. Ergo etiam et nos debemus peccatores qui sunt in sæculo, ad religionem advocare et suscipere.

Respondeo dicendum, quod maxime utile est peccatoribus ut ad religionem transeant. Peccatoribus enim duo sunt necessaria ad salutem; primo quidem ut de peccatis præteritis pœnitentiam agant, secundo ut de cætero a peccatis abstineant. Ad utrumque autem horum maxime operatur religio. Primo enim status religionis est status perfectæ pœnitentiæ; et nulla satisfactio adæquari potest pœnitentiæ religiosorum, qui et se et sua totaliter Deo dant; unde pro nullo peccato imponi potest homini pro pœnitentia ut religionem introeat; et in commutationem satisfactionis quantumcumque gravis, consulitur tantum religionis ingressus, ut patet XXXIII, qu. 2, c. *Admonere*, ubi Stephanus Papa quemdam qui uxorem interfecerat, inducit ut ingrediatur monasterium, et humiliatus sub manu Abbatis cuncta observet quæ

sibi fuerint imperata; alioquin injungit ei gravissimam pœnitentiam, si eligit in sæculo remanere. Similiter etiam ad vitanda peccata plurimum valet religionis status. Difficile enim est quod in sæculo commorantes a rebus mundi non alliciantur; propter quod Matth. XIX, secundum expositionem Chrysostomi, Dominus hoc dicit esse impossibile, quod dives, qui scilicet divitiis inhæret per amorem, intret in regnum cælorum; sed quod dives qui habet divitias, intret, est valde difficile; unde et Eccli. XXXI, *v.* 8, dicitur: *Beatus dives qui inventus est sine macula.* Et hujusmodi difficultatem subdit, dicens: *Quis est hic, et laudabimus eum?* propter quod, ut Gregorius dicit, sancti viri, ut ab illicitis abstineant, etiam licita prætermittunt. Unde manifestum est quod non peccant, sed laudandi sunt, qui peccatores ad religionem trahunt. Nam et Dominus de seipso dicit (Luc. V, 32): *Non veni vocare justos, sed peccatores, ad pœnitentiam.*

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod illa ratio procedit et contra rationem doctrinæ evangelicæ et contra rationem philosophiæ. Contra doctrinam quidem evangelicam, quia consilia evangelica ad hoc dantur ut per ea homo facilius salutem consequatur; unde status sæcularium periculosior esse dicitur quam religionis status. Stultum est autem dicere, quod alicui qui debilior est, propter peccata quæ commisit, non sit ad securiorem vitam fugiendum. Est etiam contra doctrinam philosophicam, quæ docet, illos qui sunt ad vitia proni, in contrarium debere reflecti; sicut faciunt illi qui tortuosa lignorum dirigunt.

ART. XIV. — UTRUM QUIS ABSQUE PECCATO POSSIT ALIQUEM JURAMENTO ADSTRINGERE QUOD RELIGIONEM NON INTRET.

(1-2, quæst. 68, art. 1, corp. et ad 2).

Circa quartum sic proceditur: Videtur quod aliquis absque peccato possit aliquem juramento astringere ad hoc quod religionem non intret. Quod enim licitum est fieri, licitum est jurare. Sed licitum est alicui sæculari quod nunquam religionem intret. Ergo licite potest hoc jurare. Qui ergo tali juramento aliquem astringit, non peccat, quia non facit eum jurare aliquid illicitum.

Sed contra: propositum intrandi religionem a Spiritu sancto est, ut habetur XIX, quæst. 1, cap. *Duæ.* Sed resistere instinctui Spiritus sancti est grave peccatum, de quo Stephanus reprehendit Judæos, Act. VII, 51, dicens: *Vos semper Spiritui sancto resistitis.* Ergo ille qui aliquem juramento astringit ad non intrandum religionem, graviter peccat.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in actibus humanis non est aliquid simpliciter judicandum illicitum propter id quod accidit in aliquo particulari casu, sed propter id quod est ut in pluribus; sicut etiam in rebus naturalibus consideratur quod in pluribus est. Contingit autem in aliquo casu, quod absque peccato aliquis potest astringere aliquem juramento ad hoc quod religionem non intret; puta si esset matrimonio ligatus, et vellet absque consensu uxoris religionem intrare, vel in casibus similibus. Simpliciter autem loquendo, inducere aliquem ad jurandum quod religionem non intret, grave est peccatum. Si enim aliquis vellet religionem intrare, et immineret opportunitas temporis, et omnes circumstantiæ convenirent, graviter peccaret qui eum ab ingressu religionis prohiberet; unde Dominus, Matth. XXIII, comminatur pharisæis, qui nec ipsi intrabant in regnum cælorum, nec alios intrare sinebant. Cum autem aliquis facit aliquem jurare quod religionem non intrabit, impedit eum, quantum in se est, ab ingressu religionis secundum quodcumque tempus et secundum quamcumque circumstantiam opportunam, quia in universali includuntur omnia particularia. Unde manifestum est quod graviter peccat.

Ad illud vero quod objicitur in contrarium, dicendum, quod quamvis licitum sit ab aliquo bono opere abstinere, tamen illicitum est vel sibi vel alii impedimentum opponere, quominus in illud bonum opus procedere possit: sicut licitum est non dare eleemosynam huic pauperi; illicitum tamen est se vel alium juramento adstringere ad hoc quod alicui eleemosyna non detur. Cujus ratio est, quia prætermittere actum virtutis potest aliquis absque peccato, eo quod præcepta affirmativa, quæ sunt de actibus virtutum, non obligant ad semper; sed impedimentum boni operis directe virtuti contrariatur; et ideo cadit sub prohibitione præcepti negativi, quod

obligat ad semper. Unde omnia talia juramenta sunt illicita, nec sunt observanda; et illi qui jurant, jurando perjuri fiunt; quia juramentum hominem obligare non potest contra caritatem Dei et proximi. Unde quamvis licitum sit alicui religionem non intrare, illicitum tamen est impedimentum juramenti apponere sibi vel aliis; est enim contra perfectionem vitæ, et contra consilium Christi.

QUÆSTIO VI.

Deinde quæsita sunt tria de his quæ competunt in religione existentibus: 1° utrum religiosus qui nihil debet habere in proprio vel communi, possit eleemosynam facere de his quæ sibi ab aliis in eleemosynam dantur; 2° utrum aliquis in religione existens, sciens patrem suum gravi necessitate opprimi, possit exire absque licentia prælati sui, ut subveniat patri; 3° utrum status religionis sit perfectior quam status sacerdotum parochialium et archidiaconorum.

ART. XV. — UTRUM RELIGIOSI QUI NIHIL HABENT IN PROPRIO VEL COMMUNI, POSSINT ELEEMOSYNAM FACERE.

(2-2, quæst. 32, art. 8, corp. et ad 1; et IV, dist. 15, qu. 11, art. 5, qu 4).

Circa primum sic proceditur: Videtur quod religiosi qui nihil habent in proprio vel communi, non possunt eleemosynam facere quæ eis proficiat Non enim proficit eleemosyna facienti, nisi debito modo fiat. Sed tales religiosi non possunt eleemosynam debito modo facere; debet enim eleemosyna de proprio fieri, secundum illud Tobiæ IV, 9: *Si multum tibi fuerit, abundanter tribue; si autem modicum, idipsum libenter impertiri stude.* Ergo tales religiosi qui nihil suum habent nec in proprio nec in communi, non possunt eleemosynam facere quæ eis proficiat; sed si quam eleemosynam de eleemosynis sibi factis faciunt, eis proficit a quibus eleemosynam perceperunt.

Sed contra, inter alia opera, eleemosynarum largitio plurimum invenitur esse fructuosa: dicitur enim Dan. IV, 24: *Peccata tua eleemosynis redime.* Si ergo religiosi eleemosynas facere non possunt quæ eis proficiant, videntur esse pejoris conditionis quam alii etiam in spiritualibus bonis.

Respondeo dicendum, quod religiosi quamvis proprium habere non possint, possunt tamen aliquarum rerum dispensationem habere; sive de fructibus possessionem communium sive etiam de eleemosynis particulariter eis collatis: nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum hujusmodi dispensationem habeant auctoritate sui ordinis vel auctoritate alicujus superioris prælati. Hi ergo quibus dispensatio commissa est, possunt meritorie eleemosynam facere de bonis quæ eorum dispensationi committuntur, secundum quod eis committitur: et hujusmodi eleemosyna meritoria est et eis qui minime ministerium exequuntur, et illis quorum ministerio hujusmodi res deputatæ noscuntur. Si vero aliquis religiosus sit cui non sit hujusmodi rerum dispensatio commissa, ei non licet eleemosynam facere.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. XVI. — UTRUM RELIGIOSUS POSSIT EGREDI CLAUSTRUM ABSQUE LICENTIA SUI PRÆLATI, UT PATRI SUBVENIAT IN NECESSITATE EXISTENTI.

(Art. 204 corp.; et 2-2, quæst. 101, art. 4, et quæst. 186, art. 6).

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod religiosus, si videat patrem suum esse in necessitate, etiam absque prælati sui licentia possit claustrum exire ad subveniendum patri. Non enim prætermittendum est mandatum Dei propter hominum traditiones; unde Dominus Matth. XV, 6, contra quosdam dicit: *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Sed ad subveniendum parentibus homo adstringitur per præceptum divinum: *Honora patrem tuum et matrem tuam;* in quo quidem honore intelligitur necessariorum subventio. Ergo videtur quod non obstantibus religionis observantiis, quæ sunt hominum statuta, debeat aliquis religiosus exire claustrum ad subveniendum parentibus secundum præceptum Dei.

Sed contra: spiritualia semper præferenda sunt carnalibus. Sed religiosi se obligaverunt ad obsequium spiritualis patris, scilicet Dei, cui magis tenemur, secundum illud ad Hebr. XII, 9: *Quanto magis obtemperabimus Patri spirituum et vivemus?* Non ergo debent dimittere sui Ordinis observantias, ut parentibus carnalibus ministrent.

Respondeo dicendum, quod aliter est dicendum de illo qui nondum religionem intravit, et aliter de illo qui jam in religione est professus. Ille enim qui nondum religionem intravit, si videat patrem suum in magna necessitate, cui per alium subveniri non possit, non debet religionem intrare, sed tenetur ministrare parentibus, maxime si absque periculo peccati possit in sæculo remanere. Si vero per alium possit ejus parentibus ministrari; potest, si vult, religionem intrare. Unde Chrysostomus exponens illud Matth. VIII, 22: *Dimitte mortuos sepelire mortuos suos*, dicit quod *malum est abducere hominem a spiritualibus, et maxime cum fuerint qui ministerium parentum compleant. Erant enim alii qui complere possent illius funeris sepulturam.* Postquam vero aliquis est jam in religione professus, est mortuus mundo; unde per spiritualem mortem deobligatur a cura impendenda parentibus, sicut etiam deobligaretur per mortem corporalem; et ideo non peccat, nec contra præceptum Dei agit, si in claustro remaneat sub præcepto prælati sui, parentum ministratione prætermissa. Est enim factus impotens ad reddendum debitum ministerium absque propria culpa Debet tamen, quantum potest, salva Ordinis obedientia, satagere ut per se vel per alium suis parentibus subveniatur, si in necessitate fuerint constituti.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod religiosus tenetur ad implendum id quod ad religionem pertinet, non solum ex traditione humana, sed etiam ex præcepto divino. Obligatur enim ex voto emisso ad obedientiam prælatis suis: impletio autem voti cadit sub præcepto divino.

ART. XVII. — UTRUM PRESBYTERI PAROCHIALES SINT MAJORIS PERFECTIONIS QUAM RELIGIOSI.

(2-2, quæst. 184, art. 8; et art. 14, ad 2, hujus).

Ad tertium sic proceditur: 1. Videtur quod presbyteri parochiales et archidiaconi sint majoris perfectionis quam religiosi. Dicit enim Chrysostomus in suo Dialogo: *Si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Elias fuit: non tamen illi comparandus est qui traditus populis, et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseveravit et fortis.* Et parum post dicit: *Si quis mihi proponeret optionem ubi mallem placere, in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud quod prius dixi: nec cessabam laudans, et beatos pronuntians eos qui officium Ecclesiæ bene administrare potuissent: et quod laudabam tanto studio et beatum pronuntiabam, non utique defugerem, si idoneum me ad hujusmodi gubernationem viderem.* Et in sequenti cap. postmodum dicit: *Bene, inquam, admonuisti, dulcissime. Istorum enim*, scilicet sæcularium, *nec recordari oportet, cum de sacerdotio fit quæstio. Verum si quis in conversatione multorum positus, potest imperturbatum illum nitorem plenæ sanctitatis, et continentiæ splendorem et alia monachorum bona incorrupta et inconcussa servare, omnibus est præferendus.* Ex quibus omnibus videtur quod presbyteri parochiales et archidiaconi, si bene in ministerio Ecclesiæ vivant, sint omnibus, etiam religiosis, præferendi.

2. Præterea, Chrysostomus in eodem lib. dicit: *Si quis administrato sacerdotio illius propositi*, scilicet monachalis, *sudores conferat, tantum eos distare reperiet, quantum inter privatum distat et regem.* Sed multo majus est bene exercere regis officium quam cujuscumque personæ privatæ. Ergo multo majus est quod sacerdos parochialis vel archidiaconus bene se habeat in suo officio quam religiosus in suo.

3. Præterea, Episcopi sunt in statu perfectiori quam religiosi; alioquin non liceret de religione ad episcopatum transire Sed presbyteri parochiales et archidiaconi similiores sunt episcopis quam religiosi: quia, sicut episcopus habet curam animarum in suo episcopatu, ita presbyteri in sua parochia, et archidiaconus in suo archidiaconatu. Ergo archidiaconi et plebani sunt magis in statu perfectionis quam religiosi.

4. Præterea, bonum publicum præferendum est bono privato, et vita activa est magis fructuosa quam contemplativa; nullumque sacrificium est Deo acceptius quem zelus animarum. Sed archidiaconi et plebani intendunt utilitati communi multitudinis, zelo salutis animarum in activa vita fructificantes. Ergo præferendi sunt religiosis, qui saluti propriæ student in vita contemplativa Deo servientes.

5. Præterea, cui amplius a Deo commissum est, magis meretur, si bene administret. Sed sacerdoti vel archidiacono amplius commissum videtur, quia plus ab eo requiretur in judicio. Ergo bene administrando amplius meretur.

Sed contra est quod dicitur XIX, quæstio 1, cap. *Duæ: Si quis in Ecclesia sua sub Episcopo populum retinet, et sæculariter vivit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio vel regulari canonia salvare se voluerit; qui enim a lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur.* Sed lex privata, quæ est lex Spiritus sancti, ut ibidem sumitur, nunquam ducit hominem de statu magis perfecto ad statum minus perfectum, sed facit hominem ascensiones in corde suo disponere, ut in Psal. LXXXIII dicitur. Ergo status religiosorum est perfectior quam status plebanorum.

Respondeo dicendum, quod perfectio spiritualis vitæ ex caritate pensanda est, qua qui caret, spiritualiter nihil est, ut dicitur I ad Corinth. XIII. Ab ejus autem perfectione simpliciter aliquis dicitur esse perfectus; unde dicitur ad Coloss. III, 14: *Super omnia caritatem habete, quæ est vinculum perfectionis.* Amor autem vim transformativam habet: qua amans in amatum quodammodo transfertur; unde Dionysius dicit, IV cap. de divinis Nominibus: *Est autem extasim faciens divinus amor, non sinens sui ipsorum amantes esse, sed amatorum.* Quia ergo totum et perfectum est idem, ut dicitur in III Phys., ille perfecte caritatem habet qui totaliter in Deum per amorem transformatur, seipsum et sua omnino postponens propter Deum; unde Augustinus dicit, XIV de civitate Dei, quod *sicut civitatem Babylonis facit amor sui usque ad contemptum Dei, ita civitatem Dei facit amor Dei usque ad contemptum sui;* et in lib. LXXXIII Quæst., quod *perfectio caritatis est nulla cupiditas.* Gregorius etiam super Ezech. dicit, quod *cum quis aliquid suum Deo vovet, et aliquid non vovet, sacrificium est; cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo vovet, holocaustum est, quod latina lingua dicitur totum incensum.* Cujuscumque ergo mens sic est affecta interius, ut seipsum et omnia sua contemnat propter Deum, secundum illud Apostoli Philipp. III, 7: *Quæ nihil aliquando fuerunt lucra .... arbitratus sum ut stercora, ut Christum lucrifaciam;* iste perfectus est, sive sit religiosus, sive sæcularis, sive clericus, sive laicus etiam matrimonio junctus. Abraham enim matrimonio junctus erat et dives, cui Dominus dicit, Genes. XVII, v. 7: *Ambula coram me, et esto perfectus;* et Eccli. XXXI, 8 dicitur: *Beatus dives qui inventus est sine macula, et post aurum non abiit;* et post pauca subditur: *Qui probatus est in illo, et perfectus inventus est.*

Sed advertendum, quod aliud est esse perfectum, et aliud esse in statu perfectionis. Sunt enim aliqui in statu perfectionis qui nondum sunt perfecti, sed interdum etiam peccatores: sunt etiam aliqui perfecti qui in statu perfectionis non sunt. Et quamvis status multa significet, et rectitudinem, et firmitatem, et si qua sunt alia hujusmodi; tamen cum dicimus aliquos esse in statu perfectionis, accipitur pro conditione, secundum quod libertas vel servitus dicitur status; prout consuevit dici, quod error personæ aut conditionis vel status impedit matrimonium, non autem error fortunæ aut qualitatis. Et hoc modo accipitur status II quæst. 6: *Si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit, non per exploratores,* id est procuratores, *sed per seipsos est agendum.*

Si ergo accipiendo statum, illi proprie in statu perfectionis esse dicuntur qui se servituti subjiciunt ad opera perfectionis implenda. Manifestum est autem quod servitus libertati opponitur. Libertas autem faciendi quodlibet, per votum tollitur; quia voluntatis est vovere, necessitatis est reddere, ut supra dictum est. Unde qui se ad aliquid voto obligat, in quantum necessitati se subjicit, quodammodo constituit se servum, libertate se privans. Si quidem ergo aliquis se voto obliget ad aliquod particulare opus implendum, constituit se quodammodo servum, non simpliciter, sed secundum quid, respectu scilicet illius ad quod se obligavit. Si vero simpliciter per votum totam vitam suam dedisset Deo, ad implenda ea quæ sunt opera perfectionis propter Deum, simpliciter seipsum servum constituit; et per hoc ponitur in statu perfectionis; unde et totum se Deo vovendo, holocaustum offerre dicitur, ut Gregorius dicit. Hoc autem modo obligant totam

vitam suam ad ea quæ sunt perfectionis, Episcopi in sua consecratione professionem quamdam facientes qua obligantur ad curam gregis suscepti, secundum illud I Timoth. ult., 12: *Certa bonum certamen fidei, apprehende vitam æternam, in qua vocatus es et confessus bonam confessionem coram multis testibus*, vel in ordinatione, vel in prædicatione, ut Glossa dicit. Religiosi etiam in sua professione totam vitam suam obligant Deo ad ea quæ sunt perfectionis; unde et utrique servi dicuntur: dicitur enim II ad Corinth. IV, 5: *Non enim prædicamus nosmetipsos, sed Jesum Christum, nos autem servos vestros propter Jesum;* quod pertinet ad Episcopos: religiosi etiam, servi vel famuli nominantur, ut dicit Dionysius, VI cap. eccl. Hierarch. Et ideo tam religiosi quam Episcopi sunt in statu perfectionis; unde et utrisque in assumptione hujusmodi status solemnis benedictio adhibetur, ut patet per Dionysium, IV et VI cap. eccl. Hierarch. Archidiaconi autem vel plebani non obligant voto totam vitam suam ad id quod cura gregis requirit; unde nec in eorum institutione aliqua eis benedictio adhibetur quæ exhibetur monachis propter perfectionem assumptam, ut dicitur VI cap. eccl. Hierarch. Et ideo ex hoc quod committitur eis cura parochiæ vel archidiaconatus, constituuntur quidem in aliquo officio, non autem assumuntur ad statum perfectionis; alioquin essent apostatæ dimittendo parochias, et præbendas sine cura in Ecclesiis cathedralibus accipiendo. Nullus enim a statu perfectionis discedere posset nisi mortaliter peccando et apostatando. Et inde est quod Dionysius in eccl. Hierar. perfectionem attribuit solis Episcopis quasi perfectioribus, et monachis quasi perfectis; illuminationem vero attribuit presbyteris tamquam illuminatoribus per sacramentorum administrationem, et sacro populo tamquam illuminandis; purgationem vero diaconibus tamquam purgatoribus, et ordini immundorum tamquam purgandis.

Ad primum ergo dicendum, quod ad omnes illas Chrysostomi auctoritates breviter responderi posset, quod non loquitur de sacerdote parochiali, sed de Episcopo, qui antonomastice sacerdos dicitur, quasi summus sacerdos: et hic modus loquendi est plurimum consuetus, ut sacerdotes Episcopi nominentur. Et hæc responsio videtur congruere secundum intentionem operis, in quo Chrysostomus Basilium consolatur de sua promotione; uterque enim erat in Episcopum electus. Ut tamen particulariter ad singula respondeamus.

Ad primum dicendum, quod si quis consideret verborum circumstantiam, nihil ad propositum faciunt; præmittit enim: *Si illi qui in secretis habitant, multorum sermonibus non moventur, digna quidem laude est patientia, non tamen idoneum argumentum virtutis, cum vero fuerit in mediis fluctibus, et de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur;* et tunc concludit: *Ita ergo et nunc mihi si talem aliquem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Elias fuit, tamen quamdiu solus est, si non perturbatur, neque graviter peccat, quippe qui non habet quibus stimuletur atque exasperetur, non tamen illi comparandus est qui traditus populis, et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseverat et fortis; quia sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit semetipsum.* Ubi manifestum est quod non comparat statum statui, sed impeccabilitatem impeccabilitati: quod enim monachus in claustro habitans non peccet, non est ita evidens argumentum virtutis, sicut si presbyter vel Episcopus vel quicumque rector populi in mediis perturbationibus abstinet a peccato; sicut non est argumentum tantæ industriæ, si gubernator absque periculo naviget in mari tranquillo, ac si navigaret in mari tempestuoso; et tamen ad industriam nautæ pertinet ut mare tempestuosum devitet. Sic ergo ex præmissis verbis nihil aliud ostendi potest nisi quod periculosior est status habentis curam animarum quam monachi; et in majori periculo innocentem se servare, majoris virtutis est argumentum; unde major virtus requiritur ad hoc quod aliquis conservet se a peccato immunem inter populos quam in religione; sed majoris virtutis est vitare pericula religionem intrando, quam pericula non vitare. Quanto enim aliquis magis amat suam salutem, tanto magis evitat suæ salutis pericula.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Non enim dicit quod mallet

esse in officio sacerdotali quam in solitudine monachorum: sed quod mallet placere in hoc quam in illo. Quilibet enim sapiens magis vellet habere tantam virtutem per quam posset etiam inter pericula securus existere, quam talem virtutem qua posset extra pericula servari. Sed quia præsumptuosum est ut aliquis talem virtutem se habere præsumat, per quam possit etiam inter pericula esse tutus, virtuosius est quod se extra pericula ponat; unde ipse subdit: *Quod laudabam tanto studio et bonum pronuntiabam*, scilicet officium administrationis ecclesiasticæ, *non utique defugerem, si idoneum ad ejus gubernationem me viderem.* Prudenter ergo refugiebat qui tantam virtutem per quam idoneus esset, non sibi superbe adscribebat.

Et similiter responsio patet ad tertium. Si quis enim *in conversatione multorum positus potest imperturbatum illum nitorem plenæ sanctitatis, et continentiæ splendorem, et alia monachorum bona incorrupta et inconcussa servare: omnibus præferendus est.* Majoris enim virtutis indicium est ut puritatem perfectam aliquis conservet etiam inter pericula puritatis, quam si eam extra pericula conservaret; sed tamen parum amare puritatem suam convincitur qui puritatis pericula non evitat; inter quæ difficillimum est et rarissimum omnimodam puritatem servare; sicut maxima puritas fuit beatæ Agnetis, quæ etiam in lupanari posita virginalem puritatem servavit; et tamen, quia puritatis amatrix erat, nunquam in lupanari hanc suam virtutem ostendere elegisset; sed quanto magis puram mentem habebat, tanto minus lupanar propria voluntate elegisset; et simile est in omnibus talibus.

Ad quartum dicendum, quod auctoritas illa non pertinet ad perfectionem vitæ, sed ad differentiam dignitatis: sic enim privatus distat a rege, sicut non habens prælationem ab habente. Hoc autem in quæstione non vertitur, an sit major dignitate prælationis quicumque habens curam animarum religioso curam animarum non habente.

Ad quintum dicendum, quod alia ratio est de Episcopis et plebanis. Nam Episcopi principalem populi curam habent, plebani autem et archidiaconi sunt subministratores et coadjutores eorum, unde dicitur XVI, quæst. 11: *Omnibus presbyteris et diaconibus et reliquis clericis attendendum est ut nihil absque Episcopi proprii licentia agant; non utique Missas sine suo jussu quisquam presbyterorum in sua parochia agat, non baptizet, nec quidquam absque ejus permissu faciet.* Et I Corinth. XII, dicitur in Glossa, quod, *opitulationes sunt, qui majoribus ferunt opem ut Titus Apostolo, vel archidiaconi Episcopis; gubernationes vero sunt minorum personarum, ut sunt presbyteri.* Unde, si quis recte consideret, hoc modo in regimine Ecclesiæ comparantur archidiaconi et plebani ad Episcopum sicut in regimine temporali præpositi et balivi ad regem; et ideo, sicut rex coronatur et inungitur in regno, non autem præpositi vel balivi; ita etiam Episcopus in Ecclesia, non autem archidiaconi vel plebani. Et propter hoc episcopatus est ordo in comparatione ad corpus mysticum; non autem plebanatus vel archidiaconatus, sed officium tantum. Episcopis ergo similes sunt archidiaconi et plebani sicut coadjutores et ministri: sed religiosi sunt Episcopis similes in perpetua obligatione, quæ facit statum perfectionis.

Ad sextum dicendum, quod aliqua duo opera vel in bono vel in malo possunt multipliciter ad invicem comparari. Uno modo secundum suum genus; sicut dicimus continentiam virginalem præeminere in bono continentiæ viduali, in malo vero homicidium furto; et hoc modo vita activa est fructuosior quam contemplativa, sed contemplativa merito major est quam activa, ut Gregorius dicit in VII Moral. Zelus etiam animarum est sacrificium Deo acceptissimum, si tamen ordinate fiat; ut scilicet primo homo habeat curam salutis suæ, et postmodum aliorum; alioquin nihil prodest homini, si universum mundum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur, ut dicitur Matth. XVI. Alio modo potest opus operi comparari in bono vel in malo non secundum se, sed in ordine ad alium actum; sicut abstinentia præfertur in bono sumptionis cibi: tamen assumere cibum cum aliquo propter caritatem præfertur abstinentiæ; et in malo adulterium præfertur furto; tamen furari gladium ad occidendum, est gravius quam adulterium. Tertio præfertur opus operi in bono vel malo ex volun-

tate facientis. Quod enim promptiori voluntate fit, melius vel pejus judicatur. Si ergo comparemus opera plebani vel archidiaconi operibus religiosorum tertio modo comparationis, vel secundum promptitudinem voluntatis; tunc incertum judicium est; quia ille qui ex ferventiori caritate operatur, opera magis meritoria habet. Si vero comparentur secunda comparatione per ordinem ad aliquod aliud opus; sic opera religiosi sunt incomparabiliter eminentiora operibus archidiaconi vel plebani. Ea enim quæ religiosi agunt, ad illam radicem referuntur qua totam vitam suam Deo devoverunt. Unde non est pensandum quid faciant, sed magis quod ad quælibet facienda se devoverunt; et sic quodammodo comparantur ad eos qui aliquod singulare bonum opus faciunt, sicut infinitum ad finitum. Qui enim dat se alicui ad faciendum omnia quæ jubet, in infinitum magis se dat ei quam ille qui dat se ei ad aliquod opus faciendum. Unde, supposito quod religiosus secundum exigentiam suæ religionis faciat aliquod opus quod sit parvum secundum se, tamen recipit magnam intensionem ex ordine ad primam obligationem qua se totum Deo vovit. Si vero comparentur ipsa opera secundum se, secundum primum modum comparationis; sic aliqua particularia opera quæ plebani faciunt vel archidiaconi, sunt majora aliquibus particularibus operibus quæ religiosi faciunt; sicut majus est intendere saluti animarum quam jejunare, vel silentium tenere, vel aliqua hujusmodi. Si tamen omnia omnibus comparentur, multo majora sunt opera religiosorum. Etsi enim procurare salutem aliorum sit majus quam intendere sibi soli, loquendo in genere; tamen non quocumque modo intendere saluti aliorum præfertur ei quod est quocumque modo intendere suæ saluti. Si enim aliquis totaliter et perfecte intendit suæ saluti, multo majus est quam si aliquis multa particularia opera agat ad salutem aliorum, si saluti propriæ, etsi sufficienter, non tamen perfecte intendat.

Ad septimum dicendum, quod bene administrare aliquid est plus et minus. Unde si illius cui commissum est, tanto sit melior administratio, quanto majus est quod ei committitur; absque dubitatione plus meretur. Si vero ille cui minus committitur, multo plus facit quam ille cui majus committitur, etiamsi bene faciat, tamen alius plus meretur; quod etiam in rebus humanis apparet: qui enim minus beneficium percipit, si plus serviat, magis debet esse acceptus. Quamvis autem habenti curam animarum sit plus commissum quantum ad dignitatem, quia tamen religiosus majora opera facit, ut dictum est, magis meretur.

QUÆSTIO VII.

Deinde quæsitum est de his quæ pertinent ad laicos: 1° de matrimonio; utrum scilicet mulier quæ post votum continentiæ emissum contraxit matrimonium in facie Ecclesiæ, possit absque peccato viro suo carnaliter commisceri; 2° de usura; utrum aliquis possit licite retinere illud quod acquiritur licitis mercimoniis de pecunia usuraria.

ART. XVIII. — UTRUM MULIER POST VOTUM CONTINENTIÆ EMISSUM IN FACIE ECCLESIÆ, SI NUPSERIT, POSSIT ABSQUE PECCATO VIRO CARNALITER COMMISCERI.

(IV, dist. 25, quæst. 2, art. 3; et dist. 28, quæst. 1, art. 1; dist. 38, quæst. 1, art. 3, et ad 1).

Circa primum sic proceditur: Videtur quod mulier quæ post votum continentiæ emissum, in facie Ecclesiæ contraxit cum aliquo, possit ei postmodum absque peccato carnaliter commisceri. Quod enim fit auctoritate Ecclesiæ, caret peccato, cum fiat auctoritate Christi, secundum illud Apostoli, II ad Corinth. II: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi.* Sed prædicta mulier ex hoc ipso quod in facie Ecclesiæ contraxit matrimonium, auctoritate Ecclesiæ potestatem accepit ad matrimonii actum, qui est carnalis copula. Ergo non peccat, si viro suo carnaliter commisceatur.

Sed contra: votum continentiæ est excellentius quam votum abstinentiæ, quia *non est digna ponderatio continentis animæ,* ut dicitur Ecclesiastici XXVI, 20. Sed qui facit contra votum abstinentiæ, peccat mortaliter; puta si aliquis frangeret jejunium sextæ feriæ qui semper se in sexta feria jejunaturum vovisset. Ergo multo magis semper peccat mortaliter persona quæ contra votum continentiæ emissum alteri personæ carnaliter commiscetur.

Respondeo dicendum, quod votum con-

tinentiæ est duplex: simplex scilicet, et solemne. Solemne autem votum continentiæ impedit matrimonium contrahendum, et dirimit jam contractum; id est, facit ut non sit matrimonium quod contrahitur post votum solemne; unde matrimonium post votum solemne non excusatur a peccato, etiam si quis matrimonium in facie Ecclesiæ de facto contrahat, et carnali copula utatur. Votum vero simplex impedit quidem matrimonium contrahendum, sed non dirimit jam contractum; non enim facit quod matrimonium sequens sit nullum; sed solum quod matrimonium contrahens mortaliter peccat. Matrimonio autem existente, mulier non habet sui corporis potestatem, sed vir; et similiter e converso. Nullus autem potest alteri denegare quod ejus est; et ideo mulier matrimonio conjuncta, etiamsi simplex votum præcesserit, non potest denegare viro sui corporis usum; præcipue postquam fuerit matrimonium per carnalem copulam consummatum: nemo autem faciens quod debet, peccat. Unde communiter ab omnibus dicitur, quod mulier quæ post votum simplex continentiæ, matrimonium contractum carnali copula consummavit, jam non peccat reddendo debitum viro. Sed an peccet exigendo debitum, dubium videtur; quibusdam dicentibus, quod etiam absque peccato exigere potest, ne intolerabile sit sibi matrimonii onus. Sed verius dici videtur, quod non peccat reddendo, quia hoc necessitatis est; peccat autem exigendo, quia hoc est voluntatis, qua tenetur adstricta per obligationem præcedentis voti.

Hujus autem diversitatis ratio est, quia votum solemne habet promissionem cum quadam traditione; unde votum continentiæ non solemnizatur nisi per susceptionem ordinis sacri, per quem homo actualiter divino cultui mancipatur; vel per professionem ad certam regulam, et susceptionem habitus professorum; quia sic etiam homo actualiter mancipatur ad serviendum Deo in religione. Votum autem simplex habet promissionem sine traditione. Manifestum est autem quod postquam aliquis rem quæ erat suæ potestatis, alicui non solum promittit, sed etiam tradit, non potest eam ulterius alteri dare, puta equum vel vestem, et similia, etiamsi postmodum alteri donare voluerit, secunda donatio non valet. Unde postquam aliquis per votum solemne continentiæ corpus suum Deo non solum promisit, sed etiam tradidit ad cælibem vitam agendam, non potest illud ulterius conjugi dare, ut sic ex necessitate reddere debitum teneatur. Qui vero promittit aliquid alicui, nondum tamen tradidit illud: si postmodum alteri actualiter illud tradat, licet promissionis fidem frangat, tamen secunda donatio valet; ita quod ille cui datur, potest re data uti ut vult. Sic ergo persona quæ per simplex votum Deo corpus suum promisit ad cælibem vitam ducendam, si postmodum corporis sui potestatem tradat conjugi actualiter per matrimonium consummatum, peccat quidem frangens fidem voti; tamen donatio tenet, et conjux habet in ejus corpus potestatem: unde non peccat debitum reddens. Unde oportet ad utrumque respondere.

Ad primum ergo dicendum, quod mulier quæ emisit votum continentiæ contrahens in facie Ecclesiæ, non accipit in Ecclesia auctoritatem ut carnali copula utatur; quia si Ecclesiæ constaret de voto emisso, matrimonio inhiberet. Si autem sciret, et dispensaret in voto simplici continentiæ auctoritate apostolica, post dispensationem non peccaret mulier neque exigendo neque reddendo debitum.

Ad secundum, quod est in contrarium, dicendum, quod eadem ratio est et in voto continentiæ et in voto abstinentiæ. Sicut enim persona quæ post votum simplex continentiæ emissum sui ipsius potestatem conjugi tradit, absque peccato carnali copula utitur debitum reddens; ita si post votum abstinentiæ sui ipsius potestatem alteri tradit religionem intrando, absque peccato potest jejunium solvere secundum obedientiam prælati et observantiam religionis: quia per votum solemnizatum ab aliis votis absolvitur.

ART. XIX. — UTRUM QUIS REDDERE TENEATUR QUOD EX USURA LUCRATUS EST.

(1-2, quæst. 78, art. 3; et opusc. 73, cap. 19).

Ad secundum sic procedebatur: Videtur quod quidquid aliquis de pecunia usuraria lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim Apostolus ad Roman. cap. II, 16: *Si radix sancta, et rami.* Ergo e converso, si radix infecta, et rami.

Sed radix hujus lucri est infecta et usuraria. Ergo totum est infectum et usurarium; non ergo potest licite hujus lucrum retinere.

Sed contra: quilibet potest licite retinere id quod legitime acquisivit. Sed quod acquiritur de pecunia usuraria, interdum legitime acquiritur. Ergo licite potest retineri.

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis veritas poterit apparere, si consideretur ratio quare usuram accipere sit peccatum. Non enim est peccatum solum quia est prohibitum, sed quia est contra rationem naturalem, ut etiam Philosophus dicit in I Politicorum.

Ad cujus evidentiam considerandum, quod rerum in usum hominis viventium quædam sunt quarum usus non est ipsius rei consumptio; et si contingat rem deteriorari vel consumi per usum, hoc est per accidens, sicut domus, vestis, liber, equus, et hujusmodi: non enim uti libro est delere ipsum, neque uti domo est destruere ipsam: et in talibus aliud est dare usum rei et aliud est dare substantiam rei: et propter hoc, quando per accommodationem usus talis rei alteri conceditur, non propter hoc dominium rei transfertur; et propter hoc etiam potest vendi usus rei, dominio rei remanente apud dominum; sicut patet in conductione et locatione, qui sunt contractus liciti. Quædam vero res sunt quarum usus nihil est aliud quam consumptio ipsarum rerum; sicut pecunia qua utimur expendendo, vinum quo utimur bibendo; et sic de aliis hujusmodi, in quibus uti re nihil aliud est quam consumere ipsam; et ideo in talibus quando conceditur usus rei per mutuum, transfertur etiam rei dominium. Quia ergo usus rei non est separabilis ab ipsa re; quicumque vendit usum talium rerum retinendo sibi obligationem ad sortem reddendam, manifestum est quod idem vendit bis, quod est contra naturalem justitiam; et ideo exigere usuram est secundum se injustum. Tenetur ergo aliquis id quod accipit ultra sortem, restituere, quia injuste accipit; et per consequens damna et interesse. Sed cum ipsius pecuniæ usurariæ non sit alius usus quam ipsa ejus substantia, ratione jam dicta; patet consequenter quod ex quo pecuniam usurariam reddit, de usu pecuniæ nihil reddere tenetur; teneretur autem reddere aliquis id quod lucratus esset de domo aliena, vel de equo, vel aliquo hujusmodi, etiam postquam res hujusmodi reddidisset; quia in talibus appretiatur res et usus rei.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod pecunia usuraria non se habet per modum radicis ad lucrum quod de ea fit, sed solum per modum materiæ. Radix enim aliqualiter habet virtutem causæ activæ, in quantum ministrat alimentum toti plantæ; unde in humanis actibus voluntas et intentio comparantur radici, quæ si perversa fuerit, opus erit perversum: non autem hoc est necessarium in eo quod est materiale; potest enim aliquis interdum malo bene uti.

QUÆSTIO VIII.

Deinde quæsitum est de his quæ pertinent communiter ad omnes homines. Primo quantum ad animam. Secundo quantum ad corpus. Tertio quantum ad actum hominis. Circa animam quæsita sunt tria: 1° quantum ad substantiam ejus, utrum sit composita ex materia et forma; 2° quantum ad cognitionem ejus; 3° quantum ad pœnam ipsius.

ART. XX. — UTRUM ANIMA SIT COMPOSITA EX MATERIA ET FORMA.

(1 part., quæst. 75, art. 5; et de Anima, art. 6).

Ad primum sic proceditur: Videtur quod anima sit composita ex materia et forma. Intellectus enim humanus comparatur ad substantias intellectuales superiores per recessum simplicitatis. Sed omne quod recedit a simplici, incidit in aliquam compositionem: prima autem compositio est ex materia et forma. Ergo anima humana est composita ex matèria et forma.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III de Anima (text. comm. 16), quod species rerum materialium prout sunt in ipsis rebus, non sunt intelligibiles actu, quia sunt in materia. Sed prout sunt in anima intellectiva humana, sunt intelligibiles actu. Ergo non sunt in materia: non ergo anima humana est composita ex materia et forma.

Respondeo dicendum, quod si materia dicatur omne illud quod est in potentia quocumque modo, et forma dicatur o-

mnis actus; necesse est ponere, quod anima humana, et quælibet substantia creata, sit composita ex materia et forma. Omnis enim substantia creata est composita ex potentia et actu: manifestum est enim quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, in quantum scilicet suum esse est ejus substantia; quod de nullo alio dici potest: esse enim subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec albedo subsistens non potest esse nisi unum. Oportet ergo quod quælibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum; unde substantia cujuslibet rei creatæ se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo quod est et esse, ut Boetius dicit in lib. de Hebd., sicut album componitur ex eo quod est album, et albedine.

Si vero materia proprie accipiatur pro illo quod est potentia tantum; sic impossibile est quod anima humana sit composita ex materia et forma; et hoc potest manifestari dupliciter. Primo quidem ex eo quod est intellectualis substantia: manifestum est enim quod intellectus in actu est intellectum in actu. Intellectum autem in actu est aliquid in quantum est immateriale: est enim aliquid perfecte cognoscibile in quantum est actu, non autem in quantum est potentia, ut dicitur in IX Metaphys. (text. comm. 20); unde, cum materia sit ens in potentia, forma in materia existens non potest esse perfecte cognita ut intellecta in actu: unde sequitur quod nulla substantia intellectiva cujus perfectio est ipsum intellectum in actu, sit materialis; eo quod oportet perfectionem proportionari perfectibili.

Secundo apparet idem ex hoc quod anima est forma. Cum enim forma sit actus, et id quod est in potentia, non possit esse actus; impossibile est quod aliquid compositum ex materia et forma secundum se totum sit forma. Si ergo anima quæ ponitur componi ex materia et forma, sit formam secundum aliquam sui partem, quæ est actus, cujus nulla pars est materia, sequitur quod animæ pars non sit materia: hoc enim dicimus animam quod est actus corporis animati.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod potentia et actus sunt prima principia in genere substantiæ; materia autem et forma sunt prima principia in genere substantiæ mobilis; unde non oportet omnem compositionem in genere substantiæ esse ex materia et forma; sed hoc solum necesse est in substantiis mobilibus.

QUÆSTIO IX.

Deinde quæsitum est de anima quantum ad ejus cognitionem; et circa hoc quæsita sunt duo: 1° utrum anima separata a corpore cognoscat aliam animam separatam; — 2° utrum liceat ab aliquo moriente exigere ut statum suum post mortem denunciet.

ART. XXI. — UTRUM ANIMA SEPARATA COGNOSCAT ALIAM ANIMAM SEPARATAM.

(1 part., qu. 89, art. 2; et de Anima, art. 17 et 18).

Circa primum sic proceditur: 1. Videtur quod anima separata a corpore non cognoscat aliam animam hominis quam in hac vita cognovit. Omnis enim cognitio per aliquam fit similitudinem. Sed in una anima non fuit expressa alterius animæ similitudo in hac vita, quæ possit in ea post mortem remanere. Ergo una anima separata non potest aliam cognoscere.

2. Præterea, Philosophus dicit in III de Anima (text. comm. 20), quod, corrupto corpore, anima non reminiscitur. Non ergo recognoscit animam hominis quam in hac vita cognovit.

Sed contra est quod dicitur Luc. XVI, quod dives in inferno secundum animam positus recognovit Lazarum in sinu Abrahæ secundum animam existentem.

Respondeo dicendum, quod cum nulla substantia propria operatione destituatur, necesse est ponere, cum anima intellectiva post mortem remaneat, quod aliquo modo intelligat. Necesse est autem ei attribuere alterum trium modorum intelligendi; ut scilicet intelligat vel abstrahendo species intelligibiles a rebus, sicut nunc intelligit corpori unita; vel per species intelligibiles in

corpore acquisitas, et in ea conservatas post mortem; vel etiam per aliquas species concreatas, vel qualitercumque desuper influxas.

Quidam ergo dicunt, quod animæ separatæ intelligunt abstrahendo species intelligibiles a rebus. Sed hoc esse non potest. Abstractio enim specierum intelligibilium a rebus sensibilibus fit mediante sensu et imaginatione, quorum operationes, cum sint per organa corporalia, animæ separatæ attribui non possunt.

Unde alii, hoc negantes, dicunt alterius quod nec etiam per species acquisitas a rebus sensibilibus, dum esset in corpore, anima separata intelligit. Ponunt enim, Avicennam sequentes, quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili nisi dum actu intelligit; sed conservantur species particulares rerum sensibilium solum in imaginativa et memorativa; ad quas dum intellectus possibilis se convertit, de novo influunt in ipsum species intelligibiles ab intellectu agente. Cum ergo vis memorativa et imaginativa corrumpatur corpore corrupto, eo quod est virtus organi corporalis, sequitur quod anima post mortem nullo modo intelligere possit per aliquas species a rebus sensibilibus acceptas: unde relinquitur, secundum eos, quod anima separata intelligat per species concreatas, sicut et angeli. Sed hæc quidem positio irrationalis videtur quantum ad utrumque dictorum. Quod enim species intelligibiles in intellectu possibili non conserventur, est contra rationem. Quod enim in aliquo recipitur, est in eo per modum recipientis; unde, cum intellectus possibilis habeat esse stabile et immobile, oportet quod species intelligibiles in eo recipiantur stabiliter et immobiliter. Est etiam contra Aristotelem, qui dicit in III de Anima (text. comm. 8), quod intellectus possibilis cum sciat singula, hoc est accipiens species singulorum, ut sciens, id est sicut contingit in scientia, vel in eo qui habet scientiam; tunc dicitur secundum actum: hoc autem confestim accidit, cum possit operari per seipsum. Est ergo quidem et tunc potentia quodammodo; non tamen simpliciter, sicut ante addiscere aut invenire. Ex quibus verbis apparet, quod species intelligibiles quandoque sunt habitu in intellectu possibili, quamvis actu non operetur. Illud etiam quod dicunt, animam humanam habere species intelligibiles concreatas, irrationabiliter dicitur. Si enim potest eis uti dum est corpori unita, sequitur quod possit homo intelligere ea quorum sensum non accepit; utputa quod cæcus intelligat colores; quod patet esse falsum. Si autem per unionem corporis totaliter impeditur anima humana ut speciebus intelligibilibus concreatis uti non possit; sequitur quod unio corporis et animæ non sit naturalis: id enim quod est in natura rei, non totaliter impeditur per aliquid quod est rei naturale, alioquin natura faceret alterum illorum frustra.

Sic ergo dicendum est, quod anima separata intelligere potest quædam per species intelligibiles quas per sensus a rebus acquisivit dum esset in corpore. Sed iste modus cognoscendi non sufficit, quia multa cognoscit anima separata quæ nos in hac vita non cognoscimus; maxime quia inconveniens videtur quod animæ illorum qui in maternis uteris moriuntur, quæ forte nullum intellectus usum habuerunt, et per consequens nec alias species intelligibiles acquisitas, nihil post mortem intelligant. Unde oportet addere, quod anima in sui separatione a corpore, recipit influxum specierum intelligibilium a natura superiori, scilicet divina, secundum naturalem ordinem, quo experimur quod anima humana quanto magis a corporeis sensibus abstrahitur, magis potest esse particeps superioris influxus; sicut patet in dormientibus et alienatis, qui etiam quædam futura prævident.

Sic ergo anima separata potest animam aliam cognoscere tam per notitiam quam de ea acquisivit in hac vita per aliquam similitudinem effectus ipsius, qui est vita hominis; sive per aliquam similitudinem influxam a Deo naturali influxu.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur quantum ad memorari et reminisci, quod est per actus cujusdam potentiæ sensitivæ utentis organo corporali, quo corrupto cessat actus talis potentiæ.

ART. XXII. — UTRUM LICEAT REQUIRERE AB ALIQUO MORIENTE UT STATUM SUUM POST MORTEM REVELET.

(Art. 85, corp.).

Circa secundum sic proceditur: Videtur quod non liceat ab aliquo moriente requirere quod revelet statum suum post mortem. Non enim licet inquirere quæ Deus vult esse abscondita, secundum illud Eccli. III, 22: *Altiora te ne quæsieris.* Sed Deus vult esse absconditum statum animæ post mortem; quod patet ex hoc quod diviti petenti ut Lazarus mitteretur ad fratres suos viventes, est hoc denegatum, sicut dicitur Lucæ XVI. Non ergo licet hoc a morientibus requirere.

Sed contra est quod dicitur II Mach. cap. XII, 46: *Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare.* Sed ad hoc homo provocatur per hoc quod cognoscit necessitatem eorum quam habent post mortem. Ergo licitum est et sanctum hoc a morientibus requirere.

Respondeo dicendum, quod, cum peccatum sit contra naturam, ut patet per Damascenum in II lib., requirere impletionem naturalis desiderii non est peccatum, nisi aliqua inordinatio adjungatur; sicut patet in sumptione cibi et potus. Homo autem naturaliter scire desiderat; unde, si requirat alicujus rei notitiam, non est peccatum, nisi forte per accidens, hoc est per aliquam inordinationem adjunctam; puta si per studium et inquisitionem alicujus scientiæ aliquis impediatur ab his quibus tenetur intendere; puta, si prædicator impediatur ab officio debitæ prædicationis propter studium geometriæ; aut etiam si quis inquirat aliquid cognoscere, superbe et præsumptuose de sua facultate confidens; vel si qua alia hujusmodi inordinatio circa hoc contingat. Nulla autem inordinatio in hac inquisitione videtur, si aliquis requirat a moriente cognoscere statum suum post mortem, submittendo tamen hoc divino judicio. Unde nulla ratio videtur quare debeat dici hoc esse peccatum; nisi forte ex dubitatione fidei de futuro statu quasi tentando inquirat.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Deus vult multa nobis sic esse abscondita, quorum notitiam propriis viribus aut merito acquirere non possumus; quæ tamen vult revelari humiliter et pie quærentibus, secundum illud Matth. XI, 25: *Abscondisti hæc sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.*. Unde non est mirum, si superbis fratribus superbi divitis Deus aliqua noluit revelari, quæ tamen vult revelari fidelibus pie et humiliter requirentibus.

QUÆSTIO X.

Deinde quæsitum est de anima quantum ad pœnam; et circa hoc quæsita sunt duo: 1° utrum anima possit pati ab igne corporeo; — 2° utrum damnati in inferno gaudeant de pœnis inimicorum suorum, quos vident secum puniri.

ART. XXIII. — UTRUM ANIMA SEPARATA POSSIT PATI AB IGNE CORPOREO.

(Art. 35; et IV, dist. 44, quæst. 3, art. 3, quæst. 3).

Circa primum sic proceditur: Videtur quod anima separata non possit pati ab igne corporeo. Actio enim agentis est proportionata passioni patientis. Sed actio ignis, cum sit corpus physicum, est actio naturalis, quæ consistit in movere. Ergo nihil patitur ab igne corporeo nisi quod movetur. Sed anima non movetur, cum sit impartibilis, nihil autem impartibile movetur, ut probatur in VI Phys. (text. com. 22). Ergo anima non patitur ab igne corporeo.

Sed contra est quod dives in inferno secundum animam existens dicit: *Crucior in hac flamma;* ut dicitur Lucæ XV, 24.

Respondeo dicendum, quod anima patitur pœnam ab igne corporeo, sicut fides catholica docet. Quod autem ignis corporeus agat in animam separatam, hoc non habet ex natura sua, sed in quantum est instrumentum divinæ justitiæ, ut dicitur communiter. Advertendum tamen est, quod nullum instrumentum agit in virtute superioris agentis nisi exercendo aliquam actionem sibi connaturalem, alioquin frustra adhiberetur ad effectum; sicut serra in quantum est instrumentum artis, facit arcam secando; et aqua baptismalis abluit animam ut instrumentum divinæ misericordiæ, corporaliter abluendo. Si ergo ignis corporeus agit in animam ut est instrumentum divinæ justitiæ punientis; necesse est quod hoc fiat de

aliquam actionem igni corporeo connaturalem. Non autem potest dici quod ignis alteret animam calefaciendo vel desiccando aut igniendo ipsam. Unde relinquitur modus quem Augustinus ponit I de civit. Dei, ut scilicet anima separata vel spiritus dæmonis patiatur pœnam per alligationem quamdam ab igne corporeo. Videmus enim spiritum corpori alligari quandoque quidem naturaliter, sicut anima alligatur corpori, quandoque autem quadam superiori virtute; sicut per virtutem superiorum dæmonum inferiores dæmones alligantur arte necromantica imaginibus, vel annulis, vel aliis hujusmodi rebus. Multo ergo magis virtute divina dæmones, vel etiam animæ, alligari possunt igni corporeo, ut ab eo assumant pœnam.

Unde patet responsio ad illud quod in contrario objiciebatur, quod procedit de actione ignis quæ est per alterationem.

ART. XXIV. — UTRUM DAMNATI GAUDEANT DE PŒNIS INIMICORUM.

(IV, dist. 44, quæst. 3, art. 3; quæst. 2, ad 5, et quæst. 3, ad 9.

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod damnati in inferno gaudeant et consolentur de pœnis inimicorum suorum, quos secum vident in inferno puniri. Quia super illud Isaiæ XIV, 9: *Omnes principes terræ surrexerunt de soliis suis*, dicit Glossa Hieronymi, quod *solatium est malis inimicos suos socios habere pœnarum.*

Sed contra: omne gaudium diminuit dolorem, ut patet per Philosophum in VII Ethic. Sed dolor damnatorum est infinitus intensive. Tantum ergo possent multiplicari inimici alicujus damnati in inferno, quod totaliter dolor ejus deleretur; quod est contra divinam justitiam.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet, idem secundum diversas rationes esse delectabile et tristabile; tamen simpliciter dicitur tale ab eo quod præeminet; ab eo vero quod est minus, denominatur secundum quid.

Dicendum est ergo, quod pœna inimici considerata ab eo qui est in inferno, habet quodammodo rationem delectabilis, et quodammodo rationem tristabilis. Rationem quidem delectabilis habet, in quantum impletur voluntas damnati de malo inimici sui. Descendunt enim ad infernum damnati cum armis, id est cum affectionibus pravis, ut dicitur Ezech. XXXII. Sed ex alia parte habet rationem tristabilis propter duo. Primo quidem in quantum in pœna inimici impletur divina justitia, quam odiunt et blasphemant damnati in inferno, secundum illud Apocal. XVI, 9: *Æstuaverunt homines æstu magno, et blasphemaverunt nomen Domini.* Secundo propter vermem conscientiæ: sic enim in eis pravæ affectiones remanent, quod tamen de eis dolent ad punitionem, non ad purgationem; secundum illud Sap. V, vers. 3: *Pœnitentiam agentes, et præ angustia spiritus gementes.* Unde, sicut pœnitentes in hac vita dolent et de dolore gaudent; ita damnati in inferno gaudent de pœnis inimicorum suorum, et tamen de ipso gaudio magis dolent; et præcipue si præstiterint eis damnationis causam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XI.

Deinde quæsitum est de homine quantum ad corporis sexum; utrum scilicet, si primus homo non peccasset, tot fuissent nati mares quot feminæ.

ART. XXV. — UTRUM ADAM NON PECCANTE, TOT FUISSENT NATI MARES QUOT FEMINÆ.

(1 part., quæst. 98, art. 2, ad 3).

Et videtur quod sic. In paradiso enim, ubi, secundum Augustinum, fuisset torus immaculatus et nuptiæ honorabiles, nullus continuisset, sed omnes matrimonio usi fuissent, ut impleretur præceptum Domini primis hominibus datum: *Crescite et multiplicamini, et replete terram*, ut habetur Genes. I, 28. Sed in statu innocentiæ nullus masculus habuisset plures uxores, nec aliqua mulier plures viros, nec aliquis aut aliqua mortem sensisset. Ergo sequitur quod tot mares nascerentur quot feminæ.

Sed contra est quod dicit Gregorius (IV Moral. super illud, *Nunc enim dormiens silerem*): *Si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios gehennæ generaret; sed hi qui nunc per redemptionem salvandi sunt, soli ab eo electi nascerentur.* Sed qui nunc salvandi sunt, non sunt æqualiter ma-

res et feminæ. Ergo neque in statu innocentiæ æqualiter fuissent mares et feminæ.

Respondeo dicendum, quod si Adam non peccasset, nec aliquis de stirpe ejus, satis probabiliter videtur concedendum quod tot nascerentur mares quot feminæ, sicut ratio probat.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, potest dici quod cum soli Deo sit certus numerus electorum, incertum est, utrum inæquales salventur mares et feminæ, vel æqualiter tot mares quot feminæ. Sed si supponitur quod non in æquali numero mares salventur et feminæ, potest dici, quod cum dicitur: *Hi qui nunc per redemptionem salvandi sunt*, etc., pronomen non facit personalem demonstrationem, sed simplicem; sicut cum dicitur: Hæc herba crescit in horto meo; ut intelligatur nihil aliud significari quam quod soli salvandi ab eo nascerentur, quia nullus nascendo ab eo traheret damnationis causam. Non autem potest dici quod iidem homines numero nascerentur qui nunc nascuntur. Manifestum est enim quod non potest esse idem homo numero, si ab alio patre vel alia matre nascatur. Cum autem multi sint qui ex pluribus uxoribus filios suscipiunt, qui salvantur; si in statu innocentiæ pluralitas uxorum non fuisset, impossibile esset quod iidem homines numero tunc nascerentur qui nunc salvantur.

QUÆSTIO XII.

Deinde quæsitum est de actibus communibus omnibus hominibus: et primo de conscientia; secundo de pœnitentia. Circa primum quæsita sunt duo: 1° utrum conscientia possit errare: — 2° utrum conscientia erronea liget.

ART. XXVI. — UTRUM CONSCIENTIA ERRARE POSSIT.

(1-2, quæst. 19, art. 5; et II, dist. 2, quæst. 1, art. 4, c.

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod conscientia errare non possit. Quia ad Rom. III, dicit Glossa, quod conscientia est lex intellectus nostri, quæ est lex naturæ. Sed lex naturalis errare non potest. Ergo nec conscientia.

2. Præterea, Basilius dicit, quod conscientia est naturale judicatorium. Sed naturale judicatorium non potest errare, ut patet in primis principiis indemonstrabilibus, de quibus homo naturaliter judicat. Ergo conscientia non potest errare.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. XVI, 2, discipulis loquens: *Venit hora ut omnis qui interfecerit vos, arbitretur se obsequium præstare Deo.* Sed hoc non est nisi conscientia errante. Ergo conscientia potest errare.

Respondeo dicendum quod conscientia, sicut ipsum nomen sonat, importat applicationem scientiæ vel notitiæ humanæ ad aliquem proprium actum. Omnem autem notitiam quam homo habet, potest ad suum actum applicare; sive memoriam, prout homo dicitur habere conscientiam testificantem quod fecerit aliquid vel non fecerit: sive etiam scientiam universalem vel particularem, per quam homo potest cognoscere utrum aliquid sit faciendum vel non faciendum; et secundum hoc conscientia dicitur urgere vel impedire. Manifestum est autem, quod si accipiamus diversas hominis cognitiones, in aliqua potest esse error, et in aliqua non. In primis enim principiis naturaliter cognitis, sive sint speculativa sive sint operativa, nullus potest errare; sicut in hoc: Omne totum est majus sua parte, vel: Nulli injuriam esse faciendam. In aliis autem humanis cognitionibus magis particularibus, sive pertineant ad partem sensitivam, sive ad rationem inferiorem, quæ considerat humana, sive ad rationem superiorem, quæ considerat divina; potest multipliciter error accidere. Manifestum est autem quod in applicatione multarum cognitionum ad actum provenit error, quæcumque cognitionum fuerit erronea; sicut patet quod falsitas accidit in conclusione, quæcumque præmissarum fuerit falsa. Sic ergo, licet in cognitione primorum principiorum juris naturalis non sit error, tamen, quia in aliis principiis juris humani vel divini potest error accidere, ideo conscientia hominis errare potest; sicut patet quod hæreticus, qui habet conscientiam nunquam jurandi, habet conscientiam erroneam, propter hoc quod credit omne juramentum esse contra præceptum Dei; licet in hoc non erret quod æstimat nihil esse faciendum contra præceptum divinum.

Ad primum ergo dicendum, quod prin-

cipia particularia habent virtutem concludendi ex primis principiis universalibus; unde conclusio attribuitur principaliter primis principiis sicut effectus causæ primæ: et eadem ratione, quia virtus conscientiæ principaliter dependet ex principiis juris naturalis, sicut ex primis et per se notis, principaliter conscientia dicitur lex naturalis, vel etiam naturale judicatorium.

Unde patet solutio ad secundum.

ART. XXVII. — UTRUM CONSCIENTIA ERRONEA LIGET AD PECCATUM.

(1-2, quæst. 19, art. 5, 6; et II, dist. 39, quæst. 3, art. 2).

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod conscientia erronea non liget ad peccatum. Ut enim Augustinus dicit, XXII contra Faustum, omne peccatum est contra legem æternam, quæ est lex Dei. Sed quandoque conscientia errans prohibet id quod non est contra legem Dei; sicut patet in hæreticis, qui conscientia erronea prohibente, nolunt jurare, nec comedere carnes aut bibere vinum. Non ergo est eis peccatum, si contra conscientiam hoc faciant: et ita conscientia erronea non obligat ad peccatum.

2. Præterea, conscientia erronea quandoque dictat homini quod faciat id quod est contra legem Dei: sicut hæretico sua conscientia erronea dictat quod prædicet contra fidem catholicam. Sed faciendo contra legem Dei, peccat mortaliter. Si ergo etiam faciendo contra conscientiam erroneam peccaret mortaliter, sequeretur quod utrobique esset peccatum, sive prædicaret contra legem Dei, sive non: et ita esset perplexus; quod videtur esse inconveniens: quia sequeretur quod non pateret ei via salutis, cum tamen omnibus pateat per pœnitentiam in hac vita. Non ergo conscientia erronea ligat.

Sed contra est quod ad Rom. XIV, super illud: *Omne quod est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa, quod *qui facit contra conscientiam, ædificat ad gehennam.*

Respondeo dicendum quod cum actus recipiat speciem ab objecto, non recipit speciem ab eo secundum materiam objecti, sed secundum rationem objecti: sicut visio lapidis non recipit speciem a lapide, sed a colorato, quod est per se objectum visus. Omnis autem actus humanus habet rationem peccati vel meriti in quantum est voluntarius. Objectum autem voluntatis secundum propriam rationem est bonum apprehensum: et ideo actus humanus judicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod per se voluntas fertur, et non secundum materialem objectum actus: sicut si aliquis credens occidere patrem, occidat cervum, incurrit parricidii peccatum: et e contrario si quis venator putans occidere cervum, debita diligentia adhibita, occidat casualiter patrem, immunis est a parricidii crimine. Si ergo aliquid quod secundum se non est contra legem Dei, ut levare festucam de terra, vel jurare, apprehendatur, errante conscientia, ut contra legem Dei existens, et sic voluntas in ipsum feratur, manifestum est quod voluntas fertur, per se loquendo et formaliter, in id quod est contra legem Dei; immo forte in id quod est secundum legem Dei. Et ideo manifestum est quod est ibi contemptus legis Dei; et ideo necesse est quod sit ibi peccatum.

Et ideo dicendum est quod omnis conscientia, sive recta, sive erronea, sive in per se malis, sive in indifferentibus, est obligatoria; ita quod qui contra conscientiam facit, peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod licet hæreticus qui jurat conscientia erronea contradicente, materialiter loquendo, non facit contra legem Dei; tamen formaliter loquendo, contra legem Dei facit, ut ostensum est.

Ad secundum ergo dicendum, quod si alicui dictat conscientia ut faciat illud quod est contra legem Dei, si non faciat, peccat; et similiter si faciat, peccat; quia ignorantia juris non excusat a peccato, nisi forte sit ignorantia invincibilis, sicut est in furiosis et amentibus; quæ omnino excusat. Nec tamen sequitur quod sit perplexus simpliciter, sed secundum quid; potest enim erroneam conscientiam deponere, et tunc faciens secundum legem Dei non peccat. Non est autem inconveniens quod aliquo posito, aliquis homo sit perplexus: sicut sacerdos qui tenetur cantare, si sit in peccato, peccat cantando et non cantando; nec tamen est simpliciter perplexus, quia potest pœnitentiam agere, et absque peccato cantare; sicut etiam

in syllogisticis, uno quodam inconvenienti dato, alia contingunt, ut dicitur in I Physic. (text. comm. 9).

QUÆSTIO XIII.

Deinde quæsitum est de pœnitentia; et circa hoc quæsita sunt duo: 1° utrum si aliquis sacerdos pœnitenti dicat: *Quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum,* sit satisfactio sacramentalis; — 2° utrum ei qui prætermisit divinum officium dicere, cum tenetur ad ipsum, possit imponi alia pœnitentia pro tali omissione, vel sit ei imponendum quod iteret quod omisit.

ART. XXVIII. — UTRUM SATISFACTIO UNIVERSALITER INJUNCTA A SACERDOTE SIT SACRAMENTALIS.

(IV, dist. 15, art. 4, de Satisfactione).

Ad primum sic proceditur: Videtur quod prædicta satisfactio non sit sacramentalis. Sacramentalis enim satisfactio aliquid ligat. Sed ille cui prædictus modus satisfactionis indicitur, ad nihil ligatur. Ergo videtur quod non sit sacramentalis satisfactio.

Sed contra: illa videtur esse sacramentalis satisfactio, qua perfecta, ad nihil aliud homo tenetur. Sed pœnitens, cui sic satisfactio injungitur a sacerdote, nihil aliud tenetur implere, cum nihil sit aliud sibi mandatum. Ergo hujusmodi satisfactio est sacramentalis.

Respondeo dicendum, quod hic est quadruplici distinctione utendum.

Primo enim considerandum est, quod peccator est debitor alicujus satisfactionis dupliciter: uno modo ex injunctione sacerdotis; alio modo ex peccato commisso: unde si contingat quod sacerdos minorem satisfactionem imponat pœnitenti quam sit illa ad quam obligatur ex quantitate sui peccati, subtracto eo quod remittitur virtute clavium et contritionis præcedentis, nihilominus pœnitens ad aliquid ulterius obligatur; quod si in hac vita non perficiat, in purgatorio exsolvet: et e converso si sacerdos imponat majorem pœnitentiam quam pœnitens facere teneatur, pensata remissione quæ est facta per vim clavium et contrictione præcedente, nihilominus pœnitens tenetur facere quod sibi injunctum est, si adsit facultas.

Secundo considerandum, quod opus quod quis facit ex injunctione sacerdotis, dupliciter valet pœnitenti: uno modo ex natura operis; alio modo ex vi clavium. Cum enim satisfactio a sacerdote absolvente injuncta, sit pars pœnitentiæ, manifestum est quod in ea operatur vis clavium; ita quod amplius valet ad expiandum peccatum quam si proprio arbitrio homo faceret idem opus.

Tertio considerandum est, quod satisfactio ad duo valet: valet enim ad expiationem culpæ præteritæ, valet et ad cautelam culpæ futuræ; sicut cum homo jejunat, per hoc præbetur ei remedium contra futuras concupiscentias carnis.

Item quarto considerandum est, quod sacerdos potest pœnitenti satisfactionem injungere vel ex proprio arbitrio, vel etiam ex consilio alieno.

Est ergo dicendum, quod sicut potest sacerdos injungere satisfactionem pœnitenti ex arbitrio alieno, ita et ex arbitrio ipsius pœnitentis; sicut si dicat: Facias hoc, si potes; et si non potes, facias hoc; et simile videtur cum sacerdos dicit, *quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum.* Videtur autem satis conveniens quod sacerdos non oneret pœnitentem gravi pondere satisfactionis, quia sicut parvus ignis a multis lignis superpositis de facili extinguitur, ita posset contingere quod parvus affectus contritionis in pœnitente nuper excitatus, propter grave onus satisfactionis extingueretur, peccatore totaliter desperante. Unde melius est quod sacerdos pœnitenti indicet quanta pœnitentia esset sibi pro peccatis injungenda; et injungat sibi nihilominus aliquid quod pœnitens tolerabiliter ferat, ex cujus impletione assuefiat ut majora impleat, quæ etiam sacerdos sibi injungere non attentasset; et hæc quæ præter injunctionem expressam facit, accipiunt majorem vim expiationis culpæ præteritæ ex illa generali injunctione qua sacerdos dicit: *Quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum.* Unde laudabiliter consuevit hoc a multis sacerdotibus dici, licet non habeant majorem vim ad præbendum remedium contra culpam futuram; et quantum ad hoc talis satisfactio est sacramentalis, in quantum virtute clavium est culpæ commissæ expiativa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. XXIX. — UTRUM EI QUI OMISIT DICERE DIVINUM OFFICIUM, SIT INJUNGENDUM UT ITERATO DICAT.

(Art. 121, corp. ad 1 de temp. Officii).

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod ei qui omisit dicere divinum officium, sit injungendum quod iterato dicat. Qui enim tenetur ad aliquod debitum speciale implendum, non potest liberari nisi debitum solvat. Si ergo aliquis tenebatur ad hoc debitum, ut scilicet divinum officium diceret, videtur quod non possit absolvi, nisi hoc debitum solvat.

Sed contra est quod pœnitentiæ sunt arbitrariæ. Ergo pro peccato talis omissionis, quæcumque pœna secundum arbitrium sacerdoti potest imponi.

Respondeo dicendum, quod in omni divino officio est hoc commune, quod pertinet ad laudem Dei et ad suffragium fidelium; sed distinguitur unum officium ab alio secundum diversitatem temporum et locorum. Rationabiliter enim institutum est ut diversimode Deus laudetur secundum congruentiam temporum et locorum: et ideo, sicut in officiis divinis exsolvendis observanda est congruitas loci, ita etiam congruitas temporis; quæ quidem observari non posset, si oporteret injungere omittenti quod horas diceret quas omisit; forte enim in Completorio diceret: *Jam lucis orto sidere*, et in tempore paschali diceret officium dominicæ Passionis; quod esset absurdum. Et ideo non videtur esse injungendum ei qui omisit dicere divinum officium, quod horas easdem repetat, sed aliquid ad divinam laudem pertinens: puta ut dicat septem psalmos, vel unum psalterium, vel aliquid amplius, secundum quantitatem delicti.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod tempore debito officii prætereunte, jam est impotens ad solvendum debitum; et ideo, quia hoc non potest facere, injungenda est ei alia pœnitentia.

—

QUÆSTIO XIV.

Deinde quæsitum est de creatura pure corporali; et circa hoc quæsita sunt duo: 1° de arcu nubium qui dicitur iris, utrum sit signum diluvii non futuri; 2° utrum possit demonstrative probari quod mundus non sit æternus.

ART. XXX. — UTRUM ARCUS CÆLESTIS SIT SIGNUM NON FUTURI DILUVII.

Circa primum sic proceditur: 1. Videtur quod arcus nubium non sit signum diluvii non futuri. Illud enim quod fit ex necessitate naturæ, non videtur esse institutum ad aliud significandum. Sed arcus nubium provenit ex necessitate naturæ propter oppositionem solis ad nubem roridam. Ergo non videtur esse significativum diluvii non futuri.

2. Præterea, hujusmodi apparitiones aeris, sicut iris et halo, id est circulus continens solem et lunam, et alia hujusmodi, causantur præcipue ex vaporibus humidis in aere existentibus, ex quibus sequuntur pluviæ, quæ diluvium faciunt. Ergo apparitio iridis magis est signum diluvii futuri quam diluvii non futuri.

3. Præterea, si est signum diluvii non futuri; aut est signum diluvii nunquam futuri, aut est signum diluvii non futuri usque ad aliquod tempus. Si autem est signum diluvii nunquam futuri, non oportuisset quod apparuisset nisi semel; si autem diluvii non futuri usque ad aliquod tempus, oporteret tempus esse determinatum; quod quidem determinari non potest nec auctoritate Scripturæ, nec ratione humana. Ergo frustra hujusmodi signum datur.

Sed contra est quod dicitur Genes. IX, vers. 13: *Arcum meum ponam in nubibus, et erit signum fœderis inter me et inter terram;* et postea subditur: *Et non erunt ultra aquæ diluvii ad delendum universam carnem.*

Respondeo dicendum, quod in his quæ in veteri testamento dicuntur, primo quidem observanda est veritas litteralis. Sed quia vetus testamentum est figura novi, plerumque in veteri testamento sic aliqua proponuntur, ut ipse modus loquendi aliquid figurate designet. Dicendum est ergo, quod quia causæ rerum multos latent, effectus autem sunt

manifestiores, proponuntur effectus in designationem causarum.

Est autem considerandum, quod pluviarum causa efficiens quidem est sol, materialis vero vapor humidus elevatus ex terra et aquis per virtutem solis. Hæc autem duo in triplici dispositione se possunt habere. Quandoque enim calor solis omnino supervincit vapores et exsiccat eos; et tunc pluviæ sequi non possunt; unde in Ægypto et in terris multum calidis non sunt pluviæ; in æstate etiam propter propinquitatem solis sunt pluviæ rariores, in hyeme vero frequentiores. Quandoque vero e contrario virtus solis ad hoc usque valet quod vapores multiplicat, sed tamen non potest eos desiccare; et tunc superabundant pluviæ, et est ratio diluvii aquarum. Quandoque vero medio modo se habet; ut scilicet virtus solis non solum operetur ad elevationem vaporum, sed etiam habet victoriam super eos, ut non tantum multiplicentur quod diluvium inducere possint, neque etiam vapores omnino desiccentur ut pluvia non sequatur; et ex hac media dispositione, vel comparatione solis ad vapores causatur iris, quæ non apparet vaporibus omnino desiccatis, neque etiam eis omnino in aere superabundantibus. Et ideo iris est signum diluvii non futuri, in quantum procedit ex tali causa quæ repugnat diluvio. Ideo autem Scriptura tali modo loquendi utitur, quia per iridem significatur Christus, per quem protegimur a spirituali diluvio.

Ad primum ergo dicendum, quod iris procedit naturaliter ex talibus causis quæ repugnant diluvio; et ideo convenienter iris dicitur esse signum diluvii non futuri.

Ad secundum dicendum, quod iris potest significare pluvias, sed non superabundanter usque ad hoc quod faciant diluvium.

Ad tertium dicendum, quod iris semel apparens significat quod tamdiu non erit diluvium, quamdiu sol et vapores in eadem dispositione consistunt: et ideo non est superfluum quod frequenter apparet.

ART. XXXI. — UTRUM MUNDUM NON ESSE ÆTERNUM, POSSIT DEMONSTRARI.

(1 part., quæst. 36, art. 1, 2, corp. et ad 8; et contra Gent. 2, a cap. 31, usque ad 39; et opusc. 2, 7).

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod demonstrative probari possit, mundum non esse æternum. Si enim mundus esset æternus, non posset computari numerus annorum ab initio mundi. Hic autem numerus adscribitur paschali cereo. Sic ergo non posset paschalis cereus in ecclesia benedici.

2. Præterea, epactæ computantur secundum excrescentiam annorum lunarium super annos solares. Sed talis excrescentia computari non posset, si mundus esset æternus. Ergo mundus non est æternus; ergo demonstrari potest quod mundus non sit æternus.

Sed contra: id quod est fidei, demonstrari non potest, quia fides est non apparentium, ut dicitur ad Hebr. XI. Sed mundum ex quodam principio temporis esse creatum, est fidei articulus; unde et prophetice a Moyse dictum est: *In principio creavit Deus cælum et terram*, ut Gregorius dicit in I Hom. Ezech. Ergo mundum non esse æternum, non potest demonstrative probari.

Respondeo dicendum, quod ea quæ simplici voluntati divinæ subsunt, demonstrative probari non possunt, quia, ut dicitur I ad Cor. II, 11, *quæ sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei*. Creatio autem mundi non dependet ex alia causa nisi ex sola Dei voluntate; unde ea quæ ad principium mundi pertinent, demonstrative probari non possunt, sed sola fide tenentur prophetice per Spiritum sanctum revelata, sicut Apostolus post præmissa verba (vers. 10) subjungit: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum sanctum*. Est autem valde cavendum ne quis ad ea quæ fidei sunt, aliquas demonstrationes adducere præsumat, propter duo. Primo quidem, quia in hoc derogat excellentiæ fidei, cujus veritas omnem rationem humanam excedit, secundum illud Eccli. III, 25: *Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi;* quæ autem demonstrative probari possunt, rationi humanæ subduntur. Secundo, quia cum plerumque tales rationes frivolæ sint, dant occasionem irrisionis infidelibus, dum putant quod propter

rationes hujusmodi, his quæ sunt fidei assentiamus; et hoc expresse apparet in rationibus hic inductis quæ derisibiles sunt, et nullius momenti.

Quod enim primo inducitur de cereo paschali, non habet robur nisi auctoritatis; probare autem per auctoritatem, non est demonstrative probare, sed fide rei opinionem facere; et tamen multo esset validior auctoritas sacræ Scripturæ quam benedictio paschalis cerei; præsertim cum sine adscriptione annorum mundi cereus paschalis benedici possit: non enim est de necessitate paschalis cerei talis adscriptio; unde in multis terris non est consuetum quod aliquid cereo adscribatur.

Quod etiam secundo opponitur, derisibile est: non enim excrescentiæ annorum lunarium ad solares computantur ab initio mundi, sed ab aliqua determinata radice, puta ab aliqua oppositione solis et lunæ, vel ab aliqua conjunctione, vel ab aliquo hujusmodi, sicut est in omnibus aliis computationibus astronomicis.

QUODLIBETUM QUARTUM

QUÆSTIO I.

Quæsitum est de rebus divinis et humanis. Circa res divinas quæsitum est: primo de essentialibus; secundo de personalibus. Circa essentialia quæsitum est: 1° de scientia Dei; — 2° de ejus potentia.

ART. I. — UTRUM IN DEO SINT PLURES IDEÆ.

(1 part., quæst. 15, art. 2).

Circa scientiam quæsitum est, utrum in Deo sint plures ideæ. 1. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, in libro LXXXIII Quæstion. quod Deus singula propriis rationibus creavit, et alia ratione hominem, et alia ratione equum. Sed rationes rerum in mente divina dicuntur ideæ, ut patet per Augustinum, ibidem. Ergo sunt plures ideæ.

2. Præterea, secundum hoc sunt aliqua distincta quod Deus earum distinctionem cognoscit. Cognoscit autem earum distinctionem in seipso. Ergo distinctarum rerum sunt in Deo plures et distinctæ ideæ.

3. Sed contra: omne nomen quod in divinis dicitur, aut est essentiale, ut *Deus*, aut personale, ut *Pater*, aut notionale, ut *generans*. Sed hoc nomen *idea* neque est personale neque notionale, quia non conveniret tribus personis. Ergo est nomen essentiale. Sed nullum essentiale multiplicatur in divinis. Ergo non possumus dicere quod in Deo sint plures ideæ.

Respondeo dicendum, quod duplex est pluralitas. Una quidem est pluralitas rerum; et secundum hoc non sunt plures ideæ in Deo. Nominat enim idea formam exemplarem: est autem una res quæ est omnium exemplar; scilicet divina essentia, quam omnia imitantur, in quantum sunt et bona sunt. Alia vero pluralitas est secundum intelligentiæ rationem; et secundum hoc sunt plures ideæ: licet enim omnes res, in quantum sunt, divinam essentiam imitentur, non tamen uno et eodem modo omnia imitantur ipsam, sed diversimode, et secundum diversos gradus. Sic ergo divina essentia, secundum quod est imitabilis hoc modo ab hac creatura, est propria ratio et idea hujusmodi creaturæ; et similiter de aliis: unde secundum hoc sunt plures ideæ, secundum quod intelligitur divina essentia secundum diversos respectus quos res habent ad ipsam, eam diversimode imitantes. Hujusmodi autem respectus non solum intelliguntur ab intellectu creato, sed etiam ab intellectu increato ipsius Dei. Scit enim Deus, et ab æterno scivit, quod diversæ creaturæ diversimode essent ejus essentiam imitaturæ; et secundum hoc ab æterno fuerunt in mente divina

plures ideæ sicut rationes propriæ rerum intellectæ in Deo. Hoc enim significat nomen ideæ, ut sit scilicet quædam forma intellecta ab agente, ad cujus similitudinem exterius opus producere intendit; sicut ædificator in mente sua præconcipit formam domus, quæ est quasi idea domus in materia fiendæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit esse aliam et aliam rationem secundum diversitatem respectum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur: secundum hoc res sunt distinctæ, prout Deus earum distinctionem cognoscit; hæc locutio est duplex: quod enim dicitur: secundum quod Deus cognoscit, potest referri ad cognitionem divinam ex parte cogniti, vel ex parte cognoscentis. Si ex parte cogniti, sic vera est locutio: est enim sensus, quod hoc modo res sunt distinctæ sicut Deus cognoscit eas esse distinctas. Si vero referatur ad cognitionem ex parte cognoscentis, sic locutio falsa est: erit enim sensus, quod res cognitæ illum modum distinctionis habent in intellectu divino quem habent in seipsis; quod falsum est; quia in seipsis res sunt diversæ essentialiter, non autem in intellectu divino; sicut etiam res in seipsis sunt materialiter, in intellectu autem divino immaterialiter; et in hoc ultimo sensu procedebat objectio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de pluralitate reali: talis enim pluralitas in nominibus essentialibus non invenitur, sed solum pluralitas quæ est secundum intelligentiæ rationem.

QUÆSTIO II.

Deinde quæsitum est de pertinentibus ad potentiam Dei; et 1° utrum in Deo sit virtus; — 2° de quodam effectu divinæ virtutis, utrum scilicet aquæ sint super cælos; — 3° ad quod virtus divina se extendere possit.

ART. II. — UTRUM IN DEO SIT VIRTUS.

(1 part., quæst. 25, art. 1, 2; et contra Gent. 1, cap. 93, quæst. 4).

Ad primum sic proceditur: Videtur quod in Deo non sit virtus. Quia, ut Philosophus dicit, I de Cælo (text. com. 16), virtus est ultimum potentiæ. Sed divina potentia non habet ultimum, cum sit infinita. Ergo in Deo non est virtus.

Sed contra: omne immediatum operationis principium virtus est: operatio enim omnis a virtute aliqua procedit. Sed in Deo est aliquod immediatum operationis principium, quia Deus immediate aliqua operatur. Ergo in Deo est virtus.

Respondeo dicendum, quod virtus, qualitercumque accipiatur, significat potentiæ complementum; et inde est quod virtus uniuscujusque rei est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut dicitur in II Ethic.: tunc enim ostenditur potentia esse completa, quando et agens est perfectum, et actio perfecta. Cum ergo potentia Dei sit maxime completa, potissime in Deo virtus invenitur; unde dicitur Sap. XII, 17: *Virtutem ostendis tu, qui non crederis in virtute consummatus;* et in Psal. CXLVI, 5: *Magnus Dominus, et magna virtus ejus.*

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque virtus notificatur non per aliquid quod de virtute essentialiter prædicetur, sed per id ad quod virtus ordinatur, ab eo enim speciem habet; sicut Augustinus dicit, quod fides est credere quod non vides: credere enim non est ipsa fides; sed actus ad quem fides ordinatur. Et hoc modo Philosophus definit virtutem, cum dicit, quod virtus est ultimum potentiæ: quia scilicet virtus rei attenditur in ordine ad hoc in quod ultimo potest; sicut virtus ejus qui potest ferre centum libras, ut ipse ibidem dicit, non consistit in hoc ut ferat decem, sed in hoc quod ferat illud ultimum in quod ultimo potest, scilicet centum. Sic ergo virtus cujuslibet rei non attenditur in uno eorum quæ potest, sed respectu totius quod potest. Virtus ergo divina non potest attendi secundum aliquod unum opus ipsius, quia nullum opus ejus est quod adæquet ejus virtutem, ut Deus amplius facere non possit; sed virtus ejus attenditur secundum totum in quod potest; hoc autem est infinitum, quia scilicet Deus infinita facere potest, unde et virtus Dei est infinita; et hoc ultimum ei, infinita posse; sicut virtuti finitæ est ultimum aliqua determinata posse.

ART. III. — UTRUM AQUÆ SINT SUPER CÆLOS.

(Art. 140; et 1 part., quæst. 66, art. 2).

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod aquæ habentes veram speciem a-

quæ elementaris super cælos existant. Homo enim dicitur minor mundus propter similitudinem quam habet cum mundo majori. Sed videmus quod in corpore humano superponitur cerebrum quod habet naturam aquæ, cordi quod habet proprietatem ignis, in quantum est fons naturalis caloris. Ergo etiam in mundo majori aqua superponitur aliis elementis; et hæc ratio videtur Augustini in XII de civit. Dei, ubi dicitur de quibusdam, quod *ponderibus elementorum moventur; et ideo non putant, aquarum fluidam gravemque naturam in superioribus mundi locis potuisse constitui; qui secundum rationes suas, si ipsi hominem facere potuissent, non ei pituitam, quod græce* phlegma *dicitur, et tamquam in elementis corporis nostri aquarum vicem obtinet, in capite ponerent.*

Sed contra: partes mundi sunt optime et ordinatissime dispositæ secundum suam naturam. Sed id quod habet speciem aquæ, naturaliter est ponderosum, et ita naturaliter subsidet corporibus levibus, aeri et igni. Non ergo aliquid habens voram speciem aquæ supra cælos existit.

Respondeo dicendum, quod in sacra Scriptura, quæ mentiri non potest, expresse dicitur, aquas esse supra cælum; dicitur enim Genes. I, 7, quod *divisit aquas quæ sunt sub firmamento, ab aquis quæ sunt supra firmamentum;* et in Psalmo CXLVII, dicitur: *Aquæ quæ super cælos sunt, laudent nomen Domini.* Et ideo, sicut Augustinus dicit in II super Gen. ad litt., *quoquomodo vel qualescumque aquæ ibi sint, esse ibi eas minime dubitemus. Major quippe est Scripturæ hujus auctoritas quam omnis humani generis capacitas.* Sed, sicut Augustinus, I ejusdem libri, dicit, *turpe est nimis et perniciosum, atque maxime cavendum, ut christianum de his rebus,* scilicet naturalibus, *quasi secundum christianas litteras loquentem ita delirare quilibet infidelis audiat, ut, quemadmodum dicitur, toto cælo errare conspiciens, risum tenere vix possit. Et non tam molestum est quod errans homo derideretur, sed quod auctores nostri ab eis qui foris sunt, talia sensisse creduntur, et cum magno eorum exitio de quorum salute satagimus, tamquam indocti reprehenduntur atque respuuntur.* Et ideo, sicut ipse subjungit, multiplices expositiones ipse posuit in verbis Genesis, ut sic accipiatur una expositio, quod alteri expositioni non præjudicetur, quæ forte melior est.

Sic ergo quod dicitur de aquis supra cælos existentibus, multipliciter intelligi potest. Uno modo ut per firmamentum vel per cælos non intelligamus firmamentum vel cælum in quo sunt sidera, sed aerem, in quo aves volare dicuntur, supra quem aerem aquæ vaporabiliter elevantur, et exinde pluviæ generantur; et de hac expositione dicit Augustinus in II super Genes. ad litteram: *Hanc considerationem dignissimam judico; quod enim dicitur, neque contra fidem est, et in promptu posito documento credi potest.* Si autem per firmamentum vel cælos intelligatur firmamentum ubi sunt sidera posita, sic sciendum est, quod de hoc firmamento diversæ opiniones fuerunt.

Quidam enim posuerunt firmamentum illud ex quatuor elementis compositum; quæ videtur esse positio Empedoclis; et secundum hoc, nihil prohibet dicere supra hoc cælum sidereum esse aquas elementares tamquam simpliciores, et super eas etiam ignem, a quo vocetur cælum empyreum. Aliorum autem positio est, quod cælum vel sit igneæ naturæ, sicut posuit Plato; vel non sit de natura quatuor elementorum, sed habens altiorem naturam, sicut posuit Aristoteles.

Utroque istorum supposito, inconveniens videtur supra firmamentum illud aquam elementarem materialiter esse dispositam. Nunc enim, sicut Augustinus dicit in II super Gen., quemadmodum Deus instituerit naturas rerum, nos convenit quærere; non quid in eis vel ex eis miraculum potentiæ suæ velit operari. Sed tamen aliquales aquas supra hujusmodi firmamentum ponere possumus. Uno modo ut per aquas intelligamus totam materiam corporalem, sicut accipitur in principio Genesis, secundum expositionem Augustini. Et ideo secundum hunc intellectum non est aliud dicere, quam aliquid de materia corporali super hos cælos existere: et hoc etiam a dictis philosophorum modernorum non discordat, qui ponunt supra octavam sphæram, in qua sunt stellæ, aliam sphæram, in qua nulla est stella. Et hanc expositionem ponit Augustinus super Genes. contra Manichæos. Alio modo potest dici, quod sicut

cælum empyreum dicitur igneum, non quia habeat speciem ignis, sed propter splendorem; ita etiam aquæ super cælos dicuntur, non quia habeant speciem aquæ, sed quia habent diaphaneitatem ad modum aquæ; ut sic supremum cælum, secundum quod empyreum dicitur, sit totum splendidum; secundum autem quod dicitur aqueum sit totum diaphanum, tertium autem cælum, quod dicitur sidereum, sit partim lucidum, partim diaphanum.

Sic ergo secundum quamcumque opinionem potest veritas sacræ Scripturæ salvari diversimode. Unde non est coarctandus sensus sacræ Scripturæ ad aliquid horum.

Ad primum ergo dicendum, quod homo assimilatur majori mundo quantum ad aliquid in quantum constat ex corporali et spirituali natura, sicut et totum universum; non tamen quantum ad omnia assimilatur universo. Ordo enim partium in homine non est secundum quod exigit eorum natura, sed prout exigit ratio finis. Ponitur enim cor in medio, ut ex eo diffundantur operationes vitæ de facili per totum corpus. Cerebrum autem ponitur in supremo, ut operationes animales, quæ ibi quodammodo perficiuntur, non impediantur per diversas corporis transmutationes; sicut etiam ordo cognitionis humanæ non est secundum ordinem naturalem cognoscibilium, sed quoad nos. Augustinus autem non inducit hoc asserendo, sed obviando his qui Scripturam prave interpretantur.

QUÆSTIO III.

Deinde considerandum est de his ad quæ divina potentia se extendere potest; et circa hoc quæruntur duo: 1° utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere; — 2° si aliquid esset in nihilum redactum, utrum Deus possit illud reparare idem numero.

ART. IV. — UTRUM DEUS POSSIT ALIQUID IN NIHILUM REDIGERE.

(1 part., quæst. 9, art. 2, corp.; et quæst. 113, art. 3 et 4).

Ad primum sic proceditur: Videtur quod Deus possit aliquid in nihilum redigere. Æqualis enim est distantia non entis ad ens, et entis ad non ens. Sed Deus potest ex nihilo aliquid facere Ergo Deus potest ex aliquo facere nihil.

Sed contra: Deus non potest esse causa defectiva. Sed causa quæ facit tendere in non esse, est causa defectiva. Ergo Deus non potest redigere aliquid in nihilum.

Respondeo dicendum, quod de potentia Dei dupliciter loqui possumus: uno modo absolute, considerando ejus potentiam; alio modo, considerando ipsam in ordine ad sapientiam vel præscientiam suam. Loquendo ergo absolute de Dei potentia, sic Deus potest universam creaturam redigere in nihilum; cujus ratio est, quia creatura non solum producitur in esse Deo agente, sed etiam per actionem Dei conservatur in esse, secundum illud ad Hebr. cap. I, vers. 3: *Portans omnia verbo virtutis suæ.* Unde Augustinus dicit, IV super Gen. ad litteram, quod *virtus Dei si aliquando ab eis quæ creata sunt, regendis cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret.* Sicut autem Deus propria voluntate agit, et non ex necessitate naturæ ad rerum productionem; ita etiam ad earum conservationem: et ideo potest subtrahere suam actionem a rebus conservandis, et hoc ipso omnia in nihilum deciderent. Si vero loquamur de potentia Dei in ordine ad ejus sapientiam et præscientiam, sic non potest fieri quod res in nihilum redigatur, quia non habet hoc divina sapientia: *creavit enim Deus ut essent omnia*, ut dicitur Sap. I, 14, non ut in nihilum cederent.

Primum ergo concedimus, secundum quod procedit de potentia absoluta.

Ad secundum dicendum, quod causa defectus alicujus potest esse aliquid dupliciter. Uno modo ex propria intentione, sicut cum aliquid subtrahendo lumen causat tenebras; et hoc modo non oportet quod sit causa defectiva illud quod causat defectum. Sic autem Deus potest esse alicujus defectus causa, vel excæcationis, vel obdurationis, vel etiam annihilationis, si vellet. Alio modo aliquid potest esse causa defectus præter intentionem; et sic semper oportet quod causa defectus sit defectiva, quia ex defectu agentis contingit quod non inducat perfectionem in suo effectu: et sic Deus nullo modo potest esse causa defectus, vel tendendi in non esse.

ART. V. — UTRUM DEUS REPARARE POSSIT IDEM NUMERO QUOD IN NIHILUM EST REDACTUM.

(Art. 96; et 3 part., quæst. 13, art. 2; et opusc. 9, cap. 82).

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod Deus non possit id quod in nihilum redactum est, idem numero reparare. Dicit enim Philosophus in II de Generatione (text. comm. 70), quod ea quorum substantia corrumpitur, non reiterantur eadem numero. Sed eorum quæ in nihilum rediguntur, substantia corrumpitur. Ergo eadem numero iterari non possunt.

2. Sed contra est quod Augustinus dicit, IV de civit. Dei (XXII, cap. xx): *Si caro humana omnibus periisset modis, nec ulla ejus materies in ullis latebris remansisset, nonne si vellet, eam repararet Omnipotens?* Sed nulla materia remanente de re corrupta, quod corrumpitur, in nihilum redigitur. Ergo Deus id quod in nihilum est redactum, potest idem numero reparare.

3. Præterea, differentia est causa numeri, sicut Damascenus dicit. Sed nihilum non facit aliquam differentiam: quia non entis non sunt species et differentiæ, secundum Philosophum. Ergo id quod reparatur a Deo potest esse unum et idem numero, quamvis in nihilum fuerit redactum.

Respondeo dicendum, quod in his quæ in nihilum redigi possunt, est quædam differentia attendenda. Quædam enim sunt quorum unitas in sui ratione habet durationis continuitatem, sicut patet in motu et tempore; et ideo interruptio talium indirecte contrariatur unitati eorum secundum numerum Ea vero quæ contradictionem implicant, non continentur sub numero Deo possibilium, quia deficiunt a ratione entis: et ideo, si hujusmodi in nihilum redigantur, Deus ea non potest eadem numero reparare. Hoc enim esset contradictoria simul esse vera; puta si motus interruptus esset unus. Alia vero sunt quorum unitas non habet in sui ratione continuitatem durationis, sicut unitas rerum permanentium, nisi per accidens, in quantum eorum esse subjectum est motui: sic enim et mensurantur hujusmodi tempore, et eorum esse est unum et continuum, secundum unitatem et continuitatem temporis. Et quia natura agens non potest ista producere sine motu, inde est quod naturale agens non potest hujusmodi reparare eadem numero, si in nihilum redacta fuerint, vel si fuerint secundum substantiam corrupta. Sed Deus potest reparare hujusmodi et sine motu, quia in ejus potestate est quod producat effectus sine causis mediis; et ideo potest eadem numero reparare, etiamsi in nihilum elapsa fuerint.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quod nihilum non est differentia alicujus entis, si per hoc quod aliquid reducatur in nihilum, interrumpatur continuatio essendi, quæ pertinet ad unitatem motus, et eorum quæ consequuntur ad motum.

QUÆSTIO IV.

Deinde quæsitum est de personalibus quæ pertinent ad personam Filii: primo quantum ad naturam divinam; secundo quantum ad naturam assumptam. Circa primum quæsita sunt duo: 1° utrum Pater eodem verbo dicat se et creaturam; — 2° utrum Filius sua filiatione distinguatur a Spiritu sancto.

ART. VI. — UTRUM PATER EODEM VERBO DICAT SE ET CREATURAM.

(1 part., quæst. 34, art. 2, ad 3; et quæst. 39, art. 2, c. et ad 3).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod Pater non eodem verbo dicat se et creaturam. Dicere enim se, soli Patri convenit, ut Augustinus dicit, VII de Trinit. Sed dicere creaturam convenit toti Trinitati: ea enim quæ important respectum ad creaturam, toti Trinitati conveniunt, ut patet per Dionysium, II cap. de divin. Nomin. Ergo Pater non eodem verbo dicit se et creaturam.

2. Præterea, creatura procedit a Deo per modum voluntatis; Filius autem, qui est Verbum quo Pater dicit seipsum, procedit a Deo per modum naturæ: quia, ut Hilarius dicit in libro de Synodis, *omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit; Filio autem naturam dedit nativitas.* Ergo non est idem verbum quo Pater dicit seipsum, et quo dicit creaturam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, II super Genesim ad litteram, quod *dixit, et facta sunt, id est Verbum genuit, in quo erat ut fieret creatura.* Sed Verbum genuit dicens seipsum. Ergo idem est

verbum quo dicit seipsum, et quo dicit creaturam.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XV de Trinit., Verbum Dei repræsentatur aliqualiter per verbum nostri intellectus, quod nihil est aliud quam quædam acceptio actualis nostræ notitiæ: cum enim id quod scimus, actu considerando concipimus, hoc verbum nostri intellectus est, et hoc est quod verbo exteriori significamus. Sed quia nos non totum id quod habitu scimus, actu mente concipimus, sed de uno intelligibili movemur ad aliud; inde est quod in nobis non est unum solum verbum mentale: sed multa, quorum nullum adæquat nostram scientiam. Sed Deus quidquid scit, actu intelligit; et ideo in mente ejus non succedit verbum verbo: et sicut eádem scientia scit se et omnia alia, ita etiam eodem Verbo exprimit seipsum et omnia alia: nec esset ejus Verbum perfectum, ut Augustinus in eodem lib. dicit, si aliquid minus esset in ejus Verbo quam in ejus scientia; unde quidquid Pater scit, totum unico suo Verbo dicit. Et sic necesse est quod idem Verbum sit quo dicit seipsum et quo dicit creaturam.

Ad primum ergo dicendum, quod dicere, si proprie sumatur, est producere Verbum; quod soli Patri convenit; et ideo, si dicere in divinis proprie sumatur, solus Pater dicit, quia solus ipse generat Verbum. Hoc enim Verbo exprimitur quidquid tota Trinitas scit, quia trium personarum est una scientia, et ex hac ratione Verbum importat respectum ad creaturam, in quantum est expressio quædam scientiæ quam Pater communiter habet cum aliis personis de creatura.

Ad secundum dicendum, quod aliud est verbum, et id quod dicitur verbo: hoc enim verbo quod est *lapis*, significatur res quæ non est verbum, sed corpus; unde nihil prohibet creaturam procedere a Deo per modum voluntatis: verbum autem quo dicitur creatura, per modum naturæ.

ART. VII. — UTRUM FILIUS DISTINGUATUR FILIATIONE A SPIRITU SANCTO.

(1 part., quæst. 30, art. 3; et opusc. 6, cap. 64).

Circa secundum sic proceditur: Videtur quod Filius distinguatur filiatione a Spiritu sancto. Eodem enim modo aliquis constituitur, et ab alio distinguitur. Sed persona Filii constituitur filiatione, quæ proprietas est personalis, id est constituens personam Filii. Ergo filiatione distinguitur a Spiritu sancto.

Sed contra est quod Boetius dicit in lib. de Trinit., quod sola relatio in divinis multiplicat Trinitatem; et Anselmus dicit in lib. de processione Spiritus sancti, quod ibi solum distinguuntur personæ divinæ ubi occurrit relationis oppositio. Sed Filius non opponitur relative Spiritui sancto filiatione, sed solum Patri. Ergo Filius non distinguitur filiatione a Spiritu sancto, sed solum a Patre.

Respondeo dicendum, quod hoc modo se habent proprietates personales in divinis ad distinguendum personas sicut se habent in rebus naturalibus formæ substantiales ad distinguendas species rerum, sic tamen quod a creaturis exempla ad Deum assumpta non omnino similia sunt. In rebus autem naturalibus distinguitur aliquid per formam suam ab alio dupliciter. Uno modo secundum directam oppositionem formæ ad formam; et hoc modo distinguitur unaquæque res naturalis ab omnibus speciebus sui generis; quæ habent formas oppositas, secundum quod genus dividitur oppositis differentiis; sicut sapphyrus distinguitur sua forma ab omnibus aliis speciebus lapidum. Alio modo distinguitur res naturalis per suam formam secundum habere et non habere; et hoc modo quod habet aliquam formam naturalem, distinguitur ab omnibus non habentibus formam illam, sicut sapphyrus per suam formam naturalem distinguitur non solum ab aliis generibus lapidum, sed a speciebus animalium et plantarum.

Sic ergo dicendum, quod Filius sua filiatione distinguitur quidem a Patre secundum oppositionem relativam filiationis ad paternitatem, sed a Spiritu sancto distinguitur filiatione, per hoc quod Spiritus sanctus non habet filiationem quam Filius habet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO V.

Deinde quæsitum est de Filio quantum ad naturam assumptam; et circa hoc quæsitum est, utrum sit unum numero corpus Christi affixum cruci et jacens in sepulcro.

ART. VIII. — UTRUM CORPUS CHRISTI IN CRUCE ET IN SEPULCRO SIT UNUM NUMERO.

(3 part., quæst. 50, art. 5).

Et videtur quod non, quia quæcumque differunt specie, differunt numero. Sed corpus Christi appensum in cruce et jacens in sepulcro, differt specie eo modo quo mortuum et vivum differunt specie. Ergo non est unum et idem numero.

Sed contra: quæcumque sunt unum et idem supposito vel hypostasi, sunt unum et idem numero. Sed corpus Christi jacens in sepulcro et appensum cruci, est unum et idem supposito sive hypostasi, quia hypostasis Verbi Dei nunquam separata est ab ejus corpore. Ergo corpus Christi est unum et idem numero appensum cruci et jacens in sepulcro.

Respondeo dicendum, quod circa hoc cavendæ sunt duæ damnatæ hæreses. Quarum una est Arianorum, qui cum ponerent Christum animam non habuisse, sed Verbum fuisse corpori loco animæ, per consequens posuerunt quod Verbum separatum est in morte a corpore; sicut manifeste patet in quodam sermone Arianorum, contra quem Augustinus disputat. Alia vero est hæresis Galanitarum, quæ fuit in sexta Synodo damnata; qui cum ponerent unam naturam compositam ex divinitate et humanitate, posuerunt illam naturam simpliciter incorruptibilem; et ita posuerunt corpus Christi simpliciter incorruptum, non solum corruptione putrefactionis, quod fides catholica tenet, secundum illud Psalm. xv, 10: *Non dabis Sanctum tuum videre corruptionem*, sed etiam corruptione quæ pertinet ad rationem mortis; quod est impium, ut patet per Damascenum in III lib. (cap. xxix).

Sic ergo, ad excludendam primam hæresim, oportet nos ponere identitatem secundum suppositum in corpore Christi appenso cruci et posito in sepulcro. Ad excludendum vero secundam hæresim, oportet nos ponere veram differentiam mortis et vitæ. Sed quia prima unitas major est quam secunda differentia, dicendum est, quod est idem numero corpus Christi appensum cruci et jacens in sepulcro.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa non tenet in corpore Christi, propter unitatem hypostasis.

QUÆSTIO VI.

Deinde quæsitum est de rebus humanis, et 1° de gratia; — 2° de sacramentis; — 3° de actibus humanis.

ART. IX. — UTRUM DEUS SEMPER FACIAT NOVAM GRATIAM.

(Opusc. 9, c. 38).

Circa primum quærebatur, utrum Deus semper faciat novam gratiam; et videtur quod sic. Augustinus enim, VIII super Genes. ad litteram, comparat infusionem gratiæ illuminationi: *Sicut*, inquit, *aer, præsente lumine, non factus est lucidus, sed fit, quia si factus esset, non fieret, sed etiam, absente lumine, lucidus maneret; sic homo, Deo præsente, illuminatur, absente autem, continue tenebratur, a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur.* Sed sol semper facit novum lumen in aere. Ergo Deus semper facit novam gratiam in anima.

Sed contra: nobilioris creaturæ nobilius est esse. Sed gratia est nobilissima creatura, quia est perfectio naturæ rationalis creatæ. Ergo ejus esse est nobilissimum: non ergo durat solum in momento, et ita non semper Deus facit novam gratiam.

Respondeo dicendum, quod duplex est actio. Quædam quæ fit cum motu; et talis actio semper est cum aliqua innovatione, quia semper in motu aliquid fit, et aliquid desinit esse, in quantum acceditur ad terminum et receditur a termino, et propter hoc Philosophus dicit, in VII Phys. (text. comm. 56), quod in omni motu est quodam modo fieri et corrumpi. Alia autem actio est quæ est sine motu, per simplicem communicationem formæ; in quantum scilicet agens, suam similitudinem imprimit recipienti disposito; et talis actio in principio quidem est cum innovatione, secundum quod de novo acquiritur forma in subjecto; sed continuatio ipsius actionis, sicut nullum habet motum adjunctum, sed simplicem influxum, sive communicationem, ita etiam nullam ha-

bet innovationem; et hoc modo causatur gratia a Deo in anima.

Unde dicendum est, quod quamdiu durat gratia in anima, Deus in anima operatur causans eam; non tamen ita quod faciat semper novam gratiam, et quod singulis momentis existens corrumpatur; sed quia eamdem gratiam quam primo infudit, semper operatur in anima, conservans ipsam. Quod quidem difficile est ad intelligendum non valentibus abstrahere considerationem suam ab actionibus quæ sunt cum motu, in quibus semper aliquid innovatur, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod lumen semper fit in aere, quia semper actione solis illuminantis conservatur; non quod semper fiat aliud et aliud lumen.

QUÆSTIO VII.

Deinde quæsitum est de sacramenti gratia: et 1° de sacramento pœnitentiæ; utrum per absolutionem sacerdotis remittatur culpa; — 2° de sacramento matrimonii; utrum vir possit accipere crucem, si timeatur de incontinentia uxoris non valentis virum sequi.

ART. X. — UTRUM PER ABSOLUTIONEM SACERDOTIS CULPA REMITTATUR

(II, dist. 15, quæst. 1, ad 4).

Ad primum sic procedebatur: 1. Videtur quod per absolutionem sacerdotis culpa remittatur. Dicit enim Hugo de Sancto Victore in libro de Sacramentis, quod *sententiam Petri sequitur sententia cœli.* Sed sententia cæli est de remissione culpæ. Ergo remissio culpæ sequitur sententiam Petri, quæ est sacerdotis absolventis.

2. Præterea, sacramenta sunt medicinæ contra peccata. Sed per medicinam sanantur vulnera vel ægritudines. Ergo ægritudo vel vulnus peccati sanatur per sacramentum pœnitentiæ. Sed sacramentum pœnitentiæ consummatur in hoc quod dicit: *Ego te absolvo*, sicut sacramentum baptismi in hoc quod dicit: *Ego te baptizo.* Ergo per absolutionem sacerdotis dimittitur culpa.

3. Sed contra est quod per solam contritionem dimittitur peccatum secundum illud Psal. XXXI, 5: *Dixi: Confitebor adversum me injustitias meas Domino: et tu remisisti impietatem peccati mei.* Sed contritio præcedit absolutionem sacerdotis, quia sacerdos non debet aliquem absolvere, nisi æstimet eum contritum. Ergo remissio culpæ præcedit absolutionem sacerdotis; non ergo per absolutionem sacerdotis culpa remittitur.

Respondeo dicendum, quod sacramenta dupliciter operantur: uno modo secundum quod exhibentur in actu; alio modo secundum quod habentur in voto; et hoc ideo quia sacramenta operantur ut instrumenta divinæ misericordiæ justificantis. Dei autem est respicere hominis cor, secundum illud I Reg. XVI, 7: *Homines vident ea quæ parent, Deus autem intuetur cor.* Et ideo, quamvis res naturales non agant nisi præsentialiter adhibitæ, sacramenta tamen agunt etiam secundum quod sunt in voto; sed plenius sacramentalem effectum inducunt quando actu exhibentur, sicut in baptismo. Nam catechumenus, si sit adultus, et habeat baptismum in voto, jam consecutus est effectum baptismi quantum ad emundationem a peccato, et consecutionem gratiæ, quæ est proprius effectus Dei; sed quando actu baptismum suscipit, consequitur plenius quosdam sacramentales effectus, quia suscipit characterem et remissionem totius pœnæ. Si quis tamen esset qui non prius haberet baptismum in voto quam actu baptizaretur, sicut præcipue patet in pueris, simul recipit per baptismum gratiam remittentem culpam, et omnem alium sacramenti effectum. Et hoc etiam contingeret in adulto, si simul cum baptizaretur, votum baptismi habere inciperet; et idem est etiam in sacramento pœnitentiæ, quod consummatur in dispensatione ministri absolventis. Cum enim aliquis actu absolvitur, consequitur plenarie sacramenti effectum; sed si antequam absolvatur, habeat hoc sacramentum in voto, quando scilicet proponit se subjicere clavibus Ecclesiæ, jam virtus clavium operatur in ipso, et consequitur remissionem culpæ. Si quis tamen in ipsa absolutione incipit conteri, et claves Ecclesiæ habere in voto; in ipsa absolutione sacerdotis culpa ei dimittitur per gratiam, quæ infunditur in hoc sacramento, sicut et in aliis sacramentis novæ legis; unde quandoque contingit quod aliqui non perfecte contriti, virtute clavium gratiam contri

tionis consequuntur, dummodo non ponant obicem Spiritui sancto; et idem est in aliis sacramentis novæ legis, in quibus gratia confertur. Videtur tamen esse differentia inter baptismum et pœnitentiam: propter hoc quod sacramentum pœnitentiæ semper exhibetur adultis, in quibus ut plurimum contritio præcedit tempore confessionem et absolutionem; baptismus autem multoties confertur pueris, in quibus votum baptismi non præcedit; omnino autem simile appareret, si etiam baptismus exhiberetur adultis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Hugonis non est sic intelligendum quasi sententia Petri in sacerdote absolvente præcedat tempore sententiam cæli, id est Dei remittentis culpam; sed quia sententiam Petri approbat sententia Dei.

Ad secundum dicendum, quod medicina sacramentalis operatur non solum actu adhibita, sed etiam in proposito existens; et ideo quandoque sanatio vulneris præcedit sacramentalem absolutionem.

Ad tertium dicendum, quod nunquam potest esse vera contritio sine voto clavium Ecclesiæ, quantumcumque sit dolor de peccato præterito, et propositum abstinendi in futurum; et ideo in contritione culpa remittitur.

ART. XI. — UTRUM VIR POSSIT ACCIPERE CRUCEM UXORE NOLENTE, SI DE EJUS INCONTINENTIA TIMEATUR.

(IV, dist. 3, art. 1, ad 1).

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod vir possit accipere crucem ad transfretandum ultra mare nolente uxore, si de ejus incontinentia timeatur. Non debet enim homo prætermittere propriam salutem pro salute aliena. Sed homo procurat salutem propriam per hoc quod cruce signatur, consequens plenam remissionem peccatorum. Ergo non debet hoc prætermittere, ut provideat saluti uxoris.

Sed contra est quod Augustinus dicit: *Si abstines sine uxoris voluntate, tribuis ei fornicationis licentiam, et peccatum illius tuæ imputabitur abstinentiæ.* Sed accipiendo crucem impeditur a redditione debiti. Ergo videtur quod peccatum uxoris, si contingat, viro imputetur.

Respondeo dicendum, quod ea quæ sunt necessitatis, non sunt prætermittenda propter ea quæ sunt propriæ voluntatis; unde etiam Dominus, Matth. xv, reprehendit pharisæos, qui docebant prætermittere mandatum de honoratione parentum, ut aliquæ voluntariæ oblationes Deo offerrentur. Ex necessitate autem viro imminet ut gerat curam uxoris, quia *caput mulieris* est *vir*, ut dicitur I ad Corinth. xi, 3. Sed quod accipiat crucem ad transfretandum, subjacet propriæ voluntati. Unde si uxor sit talis quæ sequi non possit propter aliquod legitimum impedimentum, et de ejus incontinentia timeatur, non est ei consulendum ut accipiat crucem, et dimittat uxorem. Secus autem est, si uxor continere voluntarie proponat vel velit, et possit sequi virum suum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc etiam ad salutem propriam viri pertinet ut gerat curam de salute uxoris, quæ viri regimini committitur.

QUÆSTIO VIII.

Deinde quæsitum est de actibus humanis: et primo de actibus pertinentibus ad prælatos; secundo de actibus qui possunt pertinere ad omnes.

Pertinet autem ad prælatos præcipere, dispensare in præcepto, excommunicare rebellantes præceptis, et beneficia ecclesiastica conferre. Unde circa primum quæruntur quatuor: 1° de obedientia ad præcepta prælatorum; utrum scilicet religiosus teneatur obedire prælato suo præcipienti ei in virtute obedientiæ quod revelet ei crimen fratris occultum; — 2° circa dispensationem; utrum Papa possit dispensare in bigamia; — 3° circa excommunicationem; utrum aliqui teneatur vitare excommunicatos illos de quorum excommunicatione etiam inter peritos est diversa sententia, quibusdam dicentibus eos excommunicatos esse, et aliis non esse; — 4° circa collationem beneficiorum; utrum prælatus Ecclesiæ licite possit dare beneficium consanguineo suo idoneo existenti, si æqua facilitate occurrat ei alius magis idoneus.

ART. XII. — UTRUM SUBDITUS TENEATUR REVELARE PRÆLATO PRÆCIPIENTI CRIMEN OCCULTUM FRATRIS.

(Art. 16; et IV, dist. 21, quæst. 1, art. 2; de Malo, quæst. 15, art. 1, ad 5).

Ad primum sic proceditur: Videtur quod subditus non teneatur obedire prælato præcipienti revelationem cri-

minis occulti. Nullus enim tenetur obedire alicui in hoc quod non subditur ejus judicio. Sed occulta non subduntur judicio humano, sed soli judicio divino. Ergo circa eorum revelationem nullus tenetur obedire prælato præcipienti.

Sed contra est quod prælatus in capitulo religiosorum potest præcipere id de quo judex sæcularis vel ecclesiasticus potest exigere juramentum. Sed quandoque judex sæcularis vel ecclesiasticus exigit juramentum ab aliquo, ut revelet id quod scit de aliquo occulto, ut dicit quædam Decretalis de Purgationibus. Ergo, pari ratione, ipse prælatus in capitulo potest etiam religiosis præcipere in virtute ipsius obedientiæ, ut dicant ei si quid sciunt de aliquo crimine occulto.

Respondeo dicendum, quod peccatum dupliciter potest esse occultum. Uno modo simpliciter; ita scilicet quod ad multorum notitiam nullo modo pervenit; et tale peccatum occultum nocet soli facienti; et ideo qui tale peccatum occultum fratris scit, solum hoc debet intendere ut fratris peccantis salutem procuret; unde institutus est a Domino ordo correctionis fraternæ (Matth. XVIII), ut primo quidem corripiat aliquis fratrem occulte peccantem inter se et ipsum solum; postmodum adhibeat duos vel tres testes; et tunc tandem, si non corrigatur, dicat Ecclesiæ; contra quem ordinem si prælatus præcipiat ut peccatum fratris occultum ei dicatur, non est obediendum, et ipse peccat præcipiendo: quia oportet Deo magis quam hominibus obedire (Act. III). Si autem peccatum fratris non sit adeo occultum quin per aliquas suspiciones in multitudinis notitiam veniat, unde multorum scandalum oriatur; jam peccatum non solum nocet illi, sed multis. Et quia bonum multitudinis præfertur bono unius, ideo prælatus debet disquirere veritatem de facto, ut scandalum multitudinis vel cesset per pœnam peccantis, vel per ejus excusationem. Et ideo in tali casu potest præcipere scienti crimen fratris quod manifestet; et ille cui præcipitur, tenetur prælato obedire. Sic enim cum non sit omnino occultum crimen, pertinet ad judicium prælati; et in hoc casu loquitur Decretalis, non autem in primo.

Unde patet responsio ad objecta.

ART. XIII. — UTRUM PAPA POSSIT DISPENSARE SUPER BIGAMIA.

(IV, dist. 72, quæst. 3, art. 3)

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod Papa non possit dispensare in bigamiæ irregularitate. Non enim potest ab homine dispensari in his quæ sunt divinitus instituta, ut Bernardus dicit in lib. de Dispensatione et Præcepto. Sed doctrina Apostoli, in qua continetur quod bigamus non promoveatur, ut patet I Tim. III, et ad Tit. I, est divinitus promulgata, secundum illum Apostoli, II ad Cor. ult., 3: *An experimentum quæritis ejus qui in me loquitur Christus?* Ergo Papa non potest cum bigamis dispensare.

Sed contra est quod in Decret., dist. 5, dicitur, quod Papa cum quodam bigamo dispensavit.

Respondeo dicendum, quod Papa habet plenitudinem potestatis in Ecclesia, ita scilicet quod quæcumque sunt instituta per Ecclesiam vel Ecclesiæ prælatos, sunt dispensabilia a Papa. Hæc enim sunt quæ dicuntur esse juris humani, vel juris positivi. Circa ea vero quæ sunt juris divini vel juris naturalis, dispensare non potest: quia ista habent efficaciam ex institutione divina. Jus autem divinum est quod pertinet ad legem novam vel veterem. Sed hæc differentia est inter legem utramque: quia lex vetus determinabat multa tam in præceptis cæremonialibus pertinentibus ad cultum Dei, quam etiam in præceptis judicialibus pertinentibus ad justitiam inter homines conservandam; sed lex nova, quæ est lex libertatis, hujusmodi determinationes non habet, sed est contenta præceptis moralibus naturalis legis, et articulis fidei, et sacramentis gratiæ: unde et dicitur lex fidei, et lex gratiæ, propter determinationem articulorum fidei, et efficaciam sacramentorum. Cetera vero, quæ pertinent ad determinationem humanorum judiciorum, vel ad determinationem divini cultus, libere permisit Christus, qui est novæ legis lator, prælatis Ecclesiæ et principibus christiani populi determinanda; unde hujusmodi determinationes pertinent ad jus humanum, in quo Papa potest dispensare. In solis vero his quæ sunt de lege naturæ, et in articulis fidei et sacramentis novæ legis dispensare non

potest: hoc enim non esset posse pro veritate, sed contra veritatem. Manifestum est autem quod bigamum non promoveri, neque est de lege naturæ, neque pertinet ad articulos fidei, neque est de necessitate sacramenti (quod patet ex hoc quod si bigamus ordinetur, recipit Ordinis sacramentum); sed hoc pertinet ad quamdam determinationem divini cultus. Unde circa hoc potest Papa dispensare, licet dispensare non debeat nisi ex magna et evidenti causa; sicut etiam posset dispensare circa hoc quod aliquis sacerdos non indutus vestibus sacris consecraret corpus Christi. Et eadem ratio est de omnibus aliis hujusmodi, quæ ex institutione humana processerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus dupliciter in doctrina sua aliqua proposuit: quædam quidem sicut promulgans jus divinum, sicut illud quod habetur ad Galat. v, 2: *Si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit;* et multa alia hujusmodi: et in hoc Papa non potest dispensare. Quædam vero sicut propria auctoritate aliqua statuens: nam ipse dicit, I ad Cor. XI, 34: *Cetera cum venero disponam;* et infra, XV, mandavit ut collectæ quæ fiunt in sanctos, per unam sabbati fiant: quod non pertinet ad jus divinum. Et similiter etiam quod dicitur de bigamo non promovendo, non est juris divini, sed institutio auctoritatis humanæ divinitus homini concessæ.

ART. XIV. — UTRUM DEBEANT VITARI ILLI EXCOMMUNICATI CIRCA QUORUM EXCOMMUNICATIONEM EST APUD PERITOS DIVERSA SENTENTIA.

(Art. 48, corp.; et IV, dist. 18, quæst. 2, art. 4, quæst. 2 et 3).

Ad tertium sic proceditur: Videtur quod non debeant vitari illi excommunicati circa quorum excommunicationem sapientes contraria opinantur. Quia secundum jura Episcopus non potest auferre beneficium quod clerico concessit sine culpa. Sed non minus debetur communio fidelium cuilibet fideli quam beneficium clerico sibi ab Episcopo collatum. Ergo nec communio fidelium est alicui subtrahenda sine culpa. Sed quando dubitatur an causa subsit, promptior debet esse animus boni viri ad interpretandum in mitiorem partem. Ergo ex quo dubitatur de excommunicatione aliquorum, magis debet aliquis pro hoc stare quod non sint excommunicati; et ita non debet eos vitare.

Sed contra est, quod si aliquis percussus in bello, moriatur, si ignoretur quis eum percusserit, propter dubium quilibet qui in bello interfuit, irregularis habetur secundum jura. Ergo a simili videtur quod ex quo dubium est de aliquibus an sint excommunicati, propter majorem cautelam sint vitandi.

Respondeo dicendum, quod dubitatio de excommunicatione aliquorum, aut præcedit sententiam judicum, aut sequitur. Si præcedit, puta cum nondum est declaratum per judicum consensum aliquos esse excommunicatos, non sunt vitandi quousque certo judicio terminetur. In hoc enim casu verum est quod in mitiorem partem interpretari debemus; unde et Deuter. XVII, 8, dicitur: *Si difficile et ambiguum apud te judicium esse perspexeris..... et judicum intra portas tuas videris verba variari..... venies ad sacerdotes et ad judicem, quæresque ab eis, et facies quodcumque dixerint.* Sed si ambiguum oriatur post concordem judicum determinationem, magis standum est sententiæ judicum, duplici ratione. Primo quidem, quia judices sollicitius discutientes negotium, plenius possunt percipere veritatem, etiam si sint minus periti, quam alii qui perfunctorie constituuntur, et extraordinarie. Secundo, quia hoc esset in magnum nocumentum utilitatis communis status hominum, si sententiæ non staretur, sed quilibet pro suo libito vellet sententiæ calumniam ingerere, quia sic litigia essent interminabilia. Et ideo in tali casu magis est standum sententiæ judicum, nisi forte sit per appellationem suspensa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. XV. — UTRUM PRÆLATUS POSSIT COMMITTERE CURAM ECCLESIÆ SUO CONSANGUINEO IDONEO.

(2-2, quæst. 63, art. 2, ad 2 et ad 3; quæst. 185, art. 3).

Circa quartum sic proceditur: 1. Videtur quod prælatus Ecclesiæ non possit Ecclesiæ curam committere suo consanguineo, quamvis idoneo, postposito meliori. Pater enim suæ filiæ quærit sponsum quam magis potest idoneum; et sponsus suæ sponsæ quærit fidelissimum

custodem pro posse. Sed major prælatus ad Ecclesiam sibi subjectam comparatur vel sicut pater ad filiam, vel sicut sponsus ad sponsam. Ergo debet ei de persona idonea providere quantum ad melius potest.

2. Præterea, Joannes Evangelista maxime fuit idoneus; et tamen, quia consanguineus Christi erat secundum carnem, prætulit ei Petrum in regimine Ecclesiæ. Ergo etiam prælatus si habeat consanguineum æque idoneum, non debet ei providere in Ecclesia magis quam alii æque idoneo: multo ergo minus si sit minus idoneus.

Sed contra est, quod secundum ordinem rectum caritatis homo plus debet diligere sibi magis conjunctos. Sed his quos magis ex caritate diligimus, etiam magis debemus providere, unde eorum meritum crescat. Cum ergo ex bona dispensatione Ecclesiæ crescat meritum bene administrantis, videtur quod prælatus magis debeat suis quam extraneis providere, etiam si sint minus idonei.

Respondeo dicendum, quod aliter est dicendum de consanguineo prælati æque idoneo, et aliter de minus idoneo. Si enim sit æque idoneus, potest prælatus suum consanguineum præferre, nisi forte ex hoc scandalum oriatur, vel aliqui exinde malum exemplum accipiant, ut probabiliter præsumi possit quod alii prælati hoc exemplo inducantur ad dandum suis consanguineis etiam minus dignis: et hoc ideo quia, ex quo nihil deperit utilitati Ecclesiæ, cum æque idoneo providetur, licet circa hujusmodi provisionem etiam amori naturali satisfacere, qui non est contrarius caritati, sed magis caritate informatur: et hoc significatur Genes. LVII, 6, ubi Pharao dixit ad Joseph de fratribus suis: *Si nosti in eis viros industrios, constitue eos magistros pecorum meorum.* Si vero sit minus idoneus consanguineus prælati, non debet eum præficere ad curam Ecclesiæ postposito meliori, duplici ratione. Primo quidem, quia hoc videtur esse contra fidelitatem, quam in bono dispensatore Dominus requirit. Non enim faceret fideliter negotium alicujus domini qui posset rem ejus meliorare, si hoc prætermitteret, ut suis consanguineis satisfaceret. Secundo, quia hoc videtur ad personarum acceptionem pertinere, quæ consistit in hoc quod aliquis accipit pro causa conditionem personæ quæ non facit ad negotium; sicut si aliquis daret sententiam pro aliquo quia dives est, et non quia justitiam habet, quæ est conditio faciens ad negotium. Esse autem consanguineum, non est aliqua conditio pertinens ad curam Ecclesiæ, quæ non obtinetur jure sanguinis, sed divino munere. Esset autem conditio faciens ad negotium circa dispensationem patrimonialium bonorum: unde si Episcopus de patrimonialibus bonis magis provideat suo consanguineo minus idoneo, non est acceptio personarum; sed si ratione consanguinitatis ei provideat in patrimonio Crucifixi, non caret vitio personarum acceptionis, quam Augustinus dicit in ecclesiasticis gradibus dispensandis, exponens illud quod habetur Jacobi II, 1: *Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Jesu Christi.* Hieronymus etiam dicit, et habetur VIII, quæst. 1: *Extraneus ex alia tribu a Moyse eligitur, ut signaret, principatum in populo non sanguini deferendum esse, sed vitæ. At nunc cernimus plurimos hanc rem beneficio facere, ut non quærant eos in Ecclesia columnas eligere quos plus cognoscant Ecclesiæ prodesse, sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti.*

QUÆSTIO IX.

Deinde quæsitum est de actibus qui possunt ad omnes homines pertinere: et primo de actibus pertinentibus ad vim intellectivam: secundo de actibus pertinentibus ad vim appetitivam. Circa primum quæsita sunt tria: 1° utrum possit aliquis sine peccato appetere scire scientias magicas; — 2° utrum enuntiabile, quod semel est verum, semper sit verum; — 3° utrum magister determinando quæstiones theologicas debeat uti ratione, vel auctoritate.

ART. XVI. — UTRUM HOMO SINE PECCATO POSSIT APPETERE SCIRE SCIENTIAS MAGICAS.

(Art. 60, corp.; et II, dist. 39, quæst. 1, art. 2, ad 5).

Ad primum sic proceditur: Videtur quod homo sine peccato possit appetere scire scientias magicas. Non enim est peccatum appetere illud per quod ponitur intellectus hominis in optimo. Sed per quamlibet scientiam ponitur intellectus hominis in optimo, quia verum

est bonum intellectus, ut dicitur in VI Ethic.; scientia autem verorum est. Ergo hoc potest licite appetere, scire quamcumque scientiam; et ita sine peccato potest homo appetere scire scientias magicas.

Sed contra: prohibitio non est nisi de illicito. Sed scientiæ magicæ sunt prohibitæ. Ergo illicitum est appetere eas scire.

Respondeo dicendum, quod actus humanus potest dici dupliciter: uno modo ex genere; alio modo ex circumstantia. Ex genere quidem dicitur esse actus bonus ex eo quod actus cadit supra debitam materiam; debita autem materia appetitus est bonum; unde appetere quodcumque bonum, est bonum in genere. Omnis autem scientia, sive quæcumque cognitio, bonum aliquid est; alioquin Deus, cui nihil mali inest, non haberet omnem scientiam tam bonorum quam malorum. Unde appetere quamcumque scientiam, vel notitiam quarumcumque rerum, sive bonarum sive malarum, est bonum in genere; sed tamen secundum diversas circumstantias additas potest esse bonum vel malum; et præcipue hæ diversificantur secundum intentionem finis. Nam si aliquis appetat scire scientias magicas ut eis etiam utatur, est malum. Si autem appetat eas scire ut eas confutet et reprobet, sic est bonum et licitum. Similiter etiam ex conditione personæ potest hoc diversificari, vel etiam ex modo appetendi. Si enim sic aliquis appetat scire hujusmodi scientias ut earum notitiam præferat aliis utilioribus rebus, inordinatus est appetitus; et similiter si sit talis persona ad quam non pertineat hoc scire, inordinate hoc appetit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis scientia ponit intellectum in aliquo sui bono, quia omne verum est quoddam bonum intellectus; sed non omnis scientia ponit intellectum in sui optimo, sed illa sola quæ est circa primam veritatem. Nec etiam verum est quod magicæ artes sint scientiæ, sed potius sunt quædam fallaciæ dæmonum.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi artes sunt prohibitæ quantum ad suum usum. Si vero prohiberetur alicui etiam earum studium propter periculum utendi, tunc esset malum quia prohibitum.

ART. XVII. — UTRUM ENUNTIABILE SEMEL VERUM, SIT SEMPER VERUM.

(I part., quæst. 14, art. 15, ad 3; et I, dist. 41, art. 5, corp.).

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod non oporteat, enuntiabile quod semel est verum, semper futurum esse verum. Si enim hoc esset verum in aliis enuntiabilibus, pari ratione hoc esset verum in enuntiabilibus de futuro. Sed in istis hoc non est verum; quia ut Philosophus dicit in II de Gener. (text. com. 64): *Futurus quis incedere, non incedet.* Ergo non oportet, enuntiabile quod semel est verum, semper esse futurum verum.

2. Præterea, si partes sunt eædem, et totum est idem. Sed partes enuntiabilis sunt prædicatum et subjectum et compositio. Ergo idem est enuntiabile existente eodem prædicato et subjecto et compositione. Sed taliter existente eodem enuntiabili contingit quod sit quandoque verum et quandoque falsum; sicut hoc enuntiabile, *Socratem sedere*, est verum eo sedente, et falsum eo non sedente, secundum illud Philosophi in Periher.: *Ex eo quod res est vel non est, oratio est vera vel falsa.* Ergo enuntiabile quod semel est verum, non propter hoc semper est verum.

3. Sed contra: ista enuntiabilia, *Socratem currere*, et *Socratem cucurrisse*, et *Socratem fore cursurum*, non differunt nisi secundum diversam consignificationem temporis. Sed diversa consignificatio non tollit identitatem nominis: idem enim nomen dicitur esse per omnes casus et in singulari et in plurali numero. Ergo etiam prædicta tria enuntiabilia sunt idem enuntiabile. Sed si unum horum semel sit verum, semper oportet quod aliquod eorum sit verum: quia si semel est verum quod *Socrates currit*, prius erat verum quod *Socrates curret*, et postea erit verum quod *Socrates cucurrit.* Ergo si enuntiabile aliquod semel est verum, semper erit verum.

Respondeo dicendum, quod hujus dubitationis vis in hoc consistit, ut sciatur utrum sit idem enuntiabile, quod est de præsenti, præterito et futuro. Si enim hoc verum sit, consequens erit quod enuntiabile quod semel est verum, semper erit verum; licet forte hoc dubitationem aliquam habere possit circa enuntiabilia de futuro contingenti; sed hoc est altioris inquisitionis. Si vero

sint diversa enuntiabilia de præsenti, præterito et futuro (est autem idem enuntiabile quod est de præsenti, qualitercumque res se habeat), manifestum est quod idem enuntiabile quandoque est verum, quandoque falsum: secundum quod Philosophus dicit in Periher., quod eadem oratio et opinio quandoque est vera, quandoque falsa.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod secundum Philosophum in I Perihermenias, tria quædam per ordinem inveniuntur: nam voces sunt signa intellectuum, intellectus autem sunt rerum similitudines. Manifestum est autem quod unitas vocis significativæ vel diversitas non dependet ex unitate vel diversitate rei significatæ; alioquin non esset aliquod nomen æquivocum; secundum hoc enim si sint diversæ res, essent diversa nomina, et non idem nomen. Dependet ergo unitas vel diversitas vocis significativæ, sive complexæ, sive incomplexæ, ex unitate vel diversitate vocis vel intellectus; quorum unum, scilicet vox, est signum et non signatum tantum; intellectus autem signum et signatum, sicut et res. Potest ergo nomen vel enuntiabile esse aliud et aliud, vel propter diversitatem vocis tantum, sicut est in synonymis, in quibus est diversa vox, sed idem significatum omnino: vel etiam cum diversitate vocis potest esse diversitas intellectuum, sive propter diversitatem rei intellectæ, sive propter diversitatem modi intelligendi; et hoc contingit quandocumque est diversitas consignificationis; quæ consequitur diversum modum intelligendi unam et eamdem rem; et præcipue hoc apparet in tempore, quod per se commiscetur operationi intellectus humani componentis et dividentis, ut dicitur in III de Anima.

Et ideo dicendum est, quod non est idem enuntiabile *Socratem sedere*, et *Socratem sedisse*, vel *sessurum esse;* sed *Socratem sedere* est idem enuntiabile, quia est eadem vox, et idem modus significandi. Et ideo patet quod idem enuntiabile potest quandoque esse verum, quandoque falsum.

Unde duo prima concedimus.

Ad tertium dicendum, quod diversitas consignificationis tollit nominis identitatem, in tantum quod obliqui, secundum Philosophum, non sunt nomina; sunt tamen unum nomen non simpliciter, sed in quantum conveniunt in uno ordine declinationis.

ART. XVIII. — UTRUM DETERMINATIONES THEOLOGICÆ DEBEANT FIERI AUCTORITATE, VEL RATIONE.

(Contra Gentiles, lib. I, cap. 2, 8 et 9).

Circa tertium sic proceditur: Videtur quod magister determinans quæstiones theologicas magis debeat uti auctoritatibus quam rationibus. Quia in qualibet scientia quæstiones optime determinantur per prima principia illius scientiæ. Sed prima principia scientiæ theologicæ sunt articuli fidei, qui nobis per auctoritates innotescunt. Ergo maxime quæstiones theologicæ sunt determinandæ per auctoritates.

Sed contra est quod dicitur ad Tit. I, 9: *Ut sit potens exhortari in doctrina sana, et contradicentes revincere.* Sed contradicentes melius revincuntur rationibus quam auctoritatibus. Ergo magis oportet determinare quæstiones per rationes quam per auctoritates.

Respondeo dicendum, quod quilibet actus exequendus est secundum quod convenit ad suum finem. Disputatio autem ad duplicem finem potest ordinari. Quædam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur; puta, si cum Judæis disputatur, oportet inducere auctoritates veteris testamenti: si cum Manichæis, qui vetus testamentum respuunt, oportet uti solum auctoritatibus novi testamenti: si autem cum schismaticis, qui recipiunt vetus et novum testamentum, non autem doctrinam Sanctorum nostrorum, sicut sunt Græci, oportet cum eis disputare ex auctoritatibus novi vel veteris testamenti, et illorum doctorum quod ipsi recipiunt. Si autem nullam auctoritatem recipiunt, oportet ad eos convincendos, ad rationes naturales confugere. Quædam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus

magister quæstionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiæ vel intellectus acquiret et vacuus abscedet.

Et per hæc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO X.

Deinde quæsitum est de rebus pertinentibus ad vim appetitivam: et primo de bonis; secundo de malis. Circa primum quæruntur duo de martyrio: 1° utrum aliquis absque perfecta caritate possit se ad martyrium offerre; — 2° utrum sustinere martyrium pro Christo sit in præcepto.

ART. XIX. — UTRUM ALIQUIS ABSQUE PERFECTA CARITATE SE POSSIT MARTYRIO OFFERRE.

(VI, dist. 49, quæst. 5, art. 3, quæst. 2, ad 7; et XXII, quæst. 12, art. 4).

Ad primum sic proceditur: Videtur quod aliquis absque perfecta caritate possit se martyrio offerre. Quia super illud Psalm. CXVIII: *Ideo dilexi mandata tua super aurum et topazion*, dicit Glossa, quod *minima caritas plus diligit Dei legem quam millia auri et argenti;* et eadem ratione, quam omnia temporalia. Sed id quod minus diligimus, exponimus pro eo quod magis diligimus. Ergo et omnia temporalia, et etiam propriam vitam, potest exponere pro Christo qui habet minimam caritatem.

Sed contra: si aliquis absque perfecta caritate potest se offerre martyrio, ergo pari ratione poterit martyrium sustinere absque caritate perfecta. Sed hoc videtur esse falsum, secundum illud Joan. XV, 13: *Majorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Ergo aliquis absque caritate perfecta non potest se ad martyrium offerre.

Respondeo dicendum, quod in operibus virtutum duo sunt attendenda; scilicet id quod fit, et modus faciendi. Contingit autem idem factum quod fit secundum aliquam perfectam virtutem, fieri etiam non solum ab habente parvam virtutem, sed etiam a non habente virtutem: sicut aliquis non habens justitiam potest facere aliquod opus justum. Sed si attendamus ad modum faciendi, ille qui non habet virtutem, non potest operari sicut ille qui habet: nec ille qui habet parvam, sicut ille qui habet magnam, qui operatur faciliter et prompte et delectabiliter, quod non ita facit ille qui caret virtute, vel qui parvam habet.

Sic ergo dicendum est, quod hoc opus quod est offerre se martyrio, vel etiam martyrium sufferre, potest facere non solum caritas perfecta, sed etiam imperfecta, et quod plus est etiam ille qui caret caritate, secundum illud Apostoli, I ad Corinth. XIII, 3: *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest.* Sed caritas perfecta hoc facit prompte et delectabiliter, sicut patet de Laurentio et Vincentio, qui in tormentis hilaritatem ostenderunt. Hoc autem non potest facere caritas imperfecta, vel etiam ille qui caritate caret.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. XX. — UTRUM PATI MARTYRIUM PROPTER CHRISTUM SIT IN PRÆCEPTO.

(2-2, quæst. 124, art. 1, ad 3, et art. 3, ad 1; et IV, dist. 49, quæst. 5, art, 3, quæst. 2).

Circa secundum sic proceditur: Videtur quod pati martyrium propter Christum non sit in præcepto. Minus enim videtur quod homo det sua quam quod proprium corpus ponat, ut dicit Gregorius in illa Homil. (XIV in Evang.): *Ego sum pastor bonus.* Sed dimittere omnia sua propter Christum non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Ergo etiam exponere corpus suum martyrio non cadit sub præcepto.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII de civit. Dei (cap. IV): *Tunc dictum est homini: Morieris, si peccaveris: nunc dicitur martyri: Morere, ne pecces.* Sed illud quod oportet nos facere ne peccemus, cadit sub præcepto. Ergo mors martyrum cadit sub præcepto.

Respondeo dicendum, quod aliquid cadit sub præcepto dupliciter: uno modo absolute; alio modo secundum animi præparationem. Quia enim præceptum importat rationem debiti, illud absolute cadit sub præcepto quod est debitum propter aliquod præexistens; sicut præceptum de honoratione parentum, vel de amando Deum. Sed quandoque contingit, quod id quod facit aliquid esse debitum, nondum præcessit, sed potest occurrere. Unde hoc cadit sub præcepto non absolute, sed secundum præparationem animi; ita scilicet ut homo habeat animum paratum ad faciendum illud

quod debitum redditur ex aliqua causa occurrente; et hoc modo exponit Augustinus illa Domini præcepta quæ ponuntur Matth. v, 39: *Si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei et aliam;* quia scilicet si opus esset, et hoc exigeret salus aliorum, homo debet esse paratus ad hoc faciendum. Et per hunc modum sustinere martyrium propter Christum, cadit sub præcepto; quia scilicet homo debet habere animum ita paratum ut prius permitteret se occidi quam Christum negaret, vel mortaliter peccaret. Et sic etiam relinquere bona propria cadit sub præcepto; quia debet esse paratus animus christiani magis sustinere rapinam bonorum suorum quam Christum negare, vel mortaliter peccare.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XI.

Deinde quæsitum est de actibus malis, scilicet de primis motibus; circa quos quæsita sunt duo: 1° utrum primi motus semper sint peccata; — 2° utrum in infidelibus sint peccata mortalia.

ART. XXI. — UTRUM PRIMI MOTUS SEMPER SINT PECCATA.

Ad primum sic proceditur: Videtur quod primus motus semper sit peccatum. Dicit enim Magister, 21 distinct., II libri Sententiarum, quod tentatio a carne non potest esse sine peccato. Sed quandocumque est primus motus, est tentatio a carne. Ergo primus motus non potest esse sine peccato.

Sed contra est quod ad Rom. vi, super illud, *Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore*, dicit Glossa: *Non prohibet concupiscentiam, quæ vitari non potest.* Sed illud quod non potest vitari, non est peccatum. Ergo concupiscentia quæ est primus motus, non est peccatum.

Respondeo dicendum, quod motus importat inclinationem quamdam ad terminum; quæ quidem inclinatio pertinet ad appetitum in humanis actibus. Est autem in homine triplex appetitus. Unus quidem naturalis, secundum quod vis appetitiva pertinet ad animam vegetabilem, sicut et vis digestiva et expulsiva et retentiva. Secundus appetitus est sensualitatis, qui movetur secundum apprehensionem sensus. Tertius appetitus est voluntatis, qui movetur secundum judicium rationis. Peccatum quod habet rationem culpæ, de quo nunc loquimur, non potest esse nisi in actu voluntario, qui scilicet est aliqualiter in potestate peccantis. Actus autem appetitus naturalis non subjacet imperio rationis; sicut nec actus aliarum potentiarum vegetabilis animæ; et ideo in actu talis appetitus non potest consistere culpa; sicut quod homo esuriat vel sitiat, absque culpa est: et idem dicendum est in aliis hujusmodi. Sed actus appetitus sensitivi, subjacet imperio rationis; quia ratio præveniens ipsum, potest eum imperare vel etiam impedire: et ideo talis motus potest jam habere rationem culpæ: et si sequatur judicium rationis, poterit etiam esse peccatum mortale, sicut et motus exteriorum membrorum imperati a ratione. Si autem præveniat judicium rationis, est quidem peccatum si tendat in aliquid illicitum, quia in potestate hominis fuit ipsum cohibere: est tamen veniale peccatum et levissimum, ut patet per Augustinum, XII de Trinit.; et hoc dicitur primus motus peccati. Motus autem superioris appetitus, id est voluntatis, consequens judicium rationis, jam potest esse peccatum mortale.

Primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentiam non potest sic vitari quod nullus concupiscentiæ motus surgat; quia dum resistitur uni, insurgit alius; possunt tamen vitari singuli: et ex hoc quilibet habet aliquid de ratione peccati; licet non habeat rationem perfecti peccati, quod est peccatum mortale.

ART. XXII. — UTRUM PRIMI MOTUS IN INFIDELIBUS SINT PECCATA MORTALIA.

(1 2, quæst. 80, art. 3, ad 5; et de Malo, quæst. 8, art. 8).

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod primi motus in infidelibus sint peccata mortalia. Quia sicut Anselmus dicit in lib. de Gratia et lib. Arbit. *eos qui non sunt in Christo Jesu, sequitur damnatio, si sentiunt concupiscentiam, etiamsi non consentiant* Sed sentire concupiscentiam, est habere primum concupiscentiæ motum. Ergo infideles, qui non sunt in Christo Jesu, peccant mortaliter secundum primos motus, quia

damnatio non debetur nisi peccato mortali.

2. Præterea, quilibet homo debet habere originalem justitiam, secundum quam concupiscentia reprimebatur. — Sed contra: hoc debitum est quilibet concupiscentiæ motus. Ergo quilibet concupiscentiæ motus est peccatum mortale. Omne enim quod est contra debitum, habet peccati mortalis rationem.

Sed contra: quanto est gradus altior, tanto est casus gravior. Sed altior est gradus fidelis quam infidelis. Cum ergo primi motus fidelium non sint peccata mortalia, multo minus primi motus infidelium.

Respondeo dicendum, quod primus motus, sicut dictum est, est motus sensualitatis præveniens deliberationem rationis. Eadem autem natura sensualitatis est et rationis in fidelibus et in infidelibus. Ad naturam autem sensualitatis et rationis pertinet quod motus sensualitatis qui est absque deliberatione rationis, non possit esse peccatum mortale: quia peccatum mortale est quod consistit in aversione a Deo, ad quem converti non potest homo nisi per rationem: et per consequens aversio a Deo, quæ constituit peccatum mortale, non potest esse nisi in ratione, ut patet per Augustinum, XII de Trinit. Et ideo dicendum est, quod primi motus infidelium non sunt peccata mortalia, sed venialia.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Anselmi dependet ex verbo Apostoli, qui concludit, ad Roman. VIII, 1: quod *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant*. Videtur ergo quod his qui non sunt in Christo Jesu, sit aliquid damnationis, etiam si non secundum carnem ambulent, motibus carnis consentientibus: alioquin nihil plus haberent hi qui sunt in Christo Jesu, quam alii. Est ergo aliquid damnationis his, qui non sunt in Christo Jesu, si sentiant motus carnis, quamvis non consentiant. Quod quidem qualiter sit intelligendum, ex processu Apostoli apparet. Præmiserat enim, reparationem gratiæ inchoatam esse in his qui sunt in Christo Jesu quantum ad mentem, licet non quantum ad carnem; præmiserat enim: *Ego ipse mente quidem servio legi Dei, carne autem legi peccati*, scilicet propter legem fomitis, quæ adhuc manet in corporis membris. Ne ergo hi qui sunt in Christo Jesu, viderentur adhuc pristinæ damnationi subjacere propter fomitis motus concludit Apostolus, quod *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Jesu, si non secundum carnem ambulant:* quia damnatio originalis peccati soluta est per gratiam Christi, quamvis actu remaneat fomes peccati; damnationem vero actualis peccati non incurrunt, quia non ambulant secundum carnem. In infidelibus vero manet peccatum originale non solum actu, sed etiam reatu; ideo est in eis aliquid damnationis ex parte originalis peccati, non autem ex parte actualis, si concupiscentiis non consentiant. Ex hoc ergo non sequitur quod in infidelibus primus motus inducat damnationem peccati mortalis, sed sequitur quod habeat annexam damnationem originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod debitum originalis justitiæ pertinet ad ipsam personam infidelem ratione humanæ naturæ quam a primo parente traxit, cui collata est originalis justitia; et ideo id quod pertinet ad defectum originalis justitiæ, pertinet ad peccatum naturæ, scilicet ad peccatum originale; non autem ad peccatum actuale, quale est peccatum mortale.

QUÆSTIO XII.

Quæstio est, utrum pueri non exercitati in præceptis, sint recipiendi vel obligandi voto vel juramento, vel beneficiis alliciendi, ad ingressum religionis.

ART. XXIII. — UTRUM PUERI NON EXERCITATI IN PRÆCEPTIS DEBEANT RECIPI IN RELIGIONE.

(2 2, quæst. 189, art. 1, et quæst. 100. art. 3, ad 4).

Et videtur quod non. Perfectio enim consiliorum, ad quam ordinantur religiones, a Christo exordium sumpsit. Sed Christus primo consilium perfectionis dedit adolescenti qui præcepta servaverat, ut patet Matth. XIX. Ergo soli illi qui sunt exercitati in præceptis, sunt ad religionem obligandi, vel recipiendi.

2. Præterea, Gregorius dicit super Ezech.: *Nemo repente fit summus; sed in bona conversatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat.* Sed magna sunt consilia quæ pertinent ad perfectionem vitæ; minora autem sunt præcepta, quæ

pertinent ad omnem justitiam. Ergo prius debent pueri exercitari in præceptis quam ad consilia inducantur.

3. Præterea, Exod. XXI, 33, dicitur: *Si quis aperuerit cisternam... cecideritque bos vel asinus in eam, dominus cisternæ reddet pretium jumentorum.* Sed ille qui aliquem puerum nondum in præceptis exercitatum ad religionem inducit, quodammodo aperit ei cisternam; quia plerique tales religionem ingredientes egrediuntur, et in desperationem incidunt, quasi in quamdam spiritualem cisternam. Ergo videtur quod ille qui eum inducit, hoc ei imputetur ad peccatum.

4. Præterea, illud quod est expediens communi utilitati, non est tollendum. Sed expedit communi utilitati quod homines propria libertate utantur ad bonum faciendum. Ergo non est aliquibus auferenda talis libertas per obligationem voti vel juramenti.

5. Præterea, beatus Benedictus monachorum institutor almificus in sua regula statuit, quod venientibus ad religionem non sit facilis præbendus ingressus, sed probandum sit an spiritus a Deo sit. Ergo multo minus sunt aliqui muneribus vel beneficiis alliciendi.

6. Præterea, Gregorius dicit, et habetur in Decretis, distinct. 48: *Scimus quod ædificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi nativitatis suæ humore siccentur; ne si ante pondera quam solidentur accipiant, cunctam simul ad terram fabricam deponant.* Sed pueri qui nondum sunt exercitati in pæceptis, sunt quasi parietes nondum desiccati. Ergo non sunt eis imponenda tigna, id est gravia religionis instituta.

7. Præterea, status religionis est status pœnitentiæ. Sed pueri excipiuntur ab omni pœnitentiæ coercitione, ut habetur in Decretis de pœnitentia, dist. 4. Ergo non sunt ad religionem inducendi.

8. Præterea, sicut dicitur XX, quæst. 3, *quod quis non optat nec eligit, profecto non diligit; quod autem non diligit, facile contemnit.* Sed pueri antequam sint exercitati, non habent firmam electionem. Ergo nec firmam dilectionem; facile ergo religionem contemnent, si in tali ætate ad religionem inducantur.

9. Præterea, Prov. XIII, 2: *Substantia festinata minuetur.* Sed videtur esse nimia festinantia quod aliquis ad consilia convolet nondum in præceptis exercitatus. Ergo videtur quod bonorum spiritualium substantia de facili minuatur: ergo non sunt ad religionem inducendi.

10. Præterea, non minor cura est adhibenda in ingressu religionis, quam in susceptione Ordinis. Sed in ordinibus prohibentur ad majores accedere qui minores non acceperunt. Ergo etiam nec debet aliquis ad observantiam consiliorum religionis transire, nisi prius præceptis observatis.

11. Præterea, duo sunt homini necessaria: scilicet intelligere verum, et operari bonum. Sed intelligendo verum stultus reputaretur qui prius ad difficiliora se transferret, quam leviora intelligeret. Ergo stultum est in operatione boni, quod aliquis prius transeat ad consilia, quam in præceptis exercitetur.

12. Præterea, cuilibet in religione existenti convenit curam agere aliorum, vel saltem sui ipsius. Sed in his qui eliguntur ad aliquam curam ecclesiasticam, oportet eligere meliorem. Ergo oportet eos qui ad religionem assumuntur, eligere meliores. Hi autem sunt qui sunt exercitati in præceptis. Ergo tales sunt ad religionem inducendi.

13. Præterea, illud quod est in se bonum, si ex eo sumatur peccati occasio, est abjiciendum; sicut serpens æneus quem Moyses fecerat ex mandato Domini ad sanandum filios Israel, ut habetur Num. XXI, Ezechias combussit, quia ex eo sumebatur idolatriæ occasio: similiter etiam quamvis benedictio sit secundum se bona, tamen reprehenditur, si minor præsente majore benedicit. Cum ergo aliqui inexercitati in præceptis sumant occasionem peccati ex ingressu religionis, ab ea recedentes, quamvis religio sit secundum se bona, tamen videtur quod inexercitatos ad religionem inducere sit vitandum.

14. Præterea, Gregorius dicit, et habetur in Decretis, distinct. 48: *Casum appetit qui ad summi loci fastigia postpositis gradibus per abrupta quærit ascensum.* Sed procedere ad consilia non observatis præceptis est postponere gradum. Ergo videtur quod hoc sit casum quærere; et ita ad hoc non sunt aliqui inducendi.

15. Præterea, Damascenus dicit in II lib., quod *non est utile inexpertum existentem et improbatum incorruptione frui, ut non in superbiam incidat, et in laqueum*

diaboli. Ergo pari ratione non est utile improbatos et inexpertos in præceptis ad statum contemplationis assumi, ad quem religio ordinatur.

16. Præterea, Gregorius dicit in Mor.: *Post Liæ amplexus ad Rachelem Jacob pervenit, quia perfectus quisque ante activæ vitæ ad fecunditatem jungitur, et post contemplativæ ad requiem copulatur.* Sed activa vita consistit in observantia præceptorum, status autem religionis pertinet ad vitam contemplativam. Ergo non sunt aliqui ad religionem inducendi antequam sint in præceptis exercitati.

17. Præterea, nulla promissio est facienda cujus solutio non est licita. Sed solvere aliquid alicui pro ingressu religionis non est licitum; unde dicitur I, quæst. 2 (cap. *Quam pio*): *Nunquam legimus Deum discipulos, vel eorum ministerio conversos quempiam ad Dei cultum aliquo muneris interventu provocasse.* Ergo non sunt aliqui promissionibus ad religionem alliciendi.

18. Præterea, nullus qui non est exercitatus in armis, secundum leges est admittendus ad militiam corporalem. Sed religio est status militiæ spiritualis. Ergo non sunt aliqui recipiendi ad religionem, nisi prius exercitati in præceptis quasi in quibusdam spiritualibus armis.

19. Præterea, qui non potest se obligare ad minus, non potest se obligare ad majus, nisi sit necessarium. Sed puer ante decimum quartum annum non potest se obligare ad matrimonium, quod minus est. Ergo multo minus ad religionem.

20. Præterea, legitur Marci v, quod Dominus dæmoniacum curatum non permisit secum intrare navim, quæ significat crucem et religionem. Per dæmoniacum autem curatum signantur homines a peccatis conversi. Ergo non sunt ad religionem accipiendi peccatores statim conversi, antequam in præceptis exercitentur.

21. Præterea bonorum operum fructus habere debemus, quando de Ægypto eximus, ut dicit quædam Glossa Exod. XII. Sed exire de Ægypto est exire de mundo religionem intrando. Ergo illi qui volunt religionem intrare, debent prius fructum bonorum operum habere per observantiam præceptorum.

22. Præterea, Augustinus dicit, in libr. de Sermone Domini in monte, quod omnis præsumptio est coercenda. Sed magna præsumptio videtur esse quod aliquis velit ascendere ad arcem consiliorum, nondum observatis præceptis. Ergo tales sunt coercendi, et non alliciendi ad religionis ingressum.

23. Præterea, Augustinus dicit in eodem libro quod majora majoribus, et minora minoribus sunt exhibenda. Sed consilia sunt majora. Ergo non sunt pueris inexercitatis exhibenda; et ita pueri nondum exercitati in præceptis non sunt ad religionem trahendi.

Sed contra est quod dicitur XX, qu. 2: *Sic in qualibet*, et infra: *Parentibus sane filios suos ad religionem tradere non amplius quam ultra decimum quartum annum ætatis suæ licentia esse poterit. Postea vero aut cum voluntate parentum eorum, aut si suæ devotionis sit solitarium votum, erit filiis licitum religionis assumere cultum.* Sed post quartumdecimum annum non statim sunt homines in præceptis exercitati. Ergo possunt religionem ingredi pueri antequam sint in præceptis exercitati.

Præterea, majus est quod aliquis assumatur ad regimen sui et aliorum, quam quod recipiatur in religione, in qua sub regimine alterius vivit. Sed Salomon adhuc puer existens, assumptus est ad regnum sui et aliorum; unde dicitur I Paral. XXIX: *Locutus est David rex ad omnem ecclesiam: Salomonem filium meum elegit Deus adhuc puerum et tenellum.* Ergo multo magis possunt pueri non exercitati in præceptis ad religionem recipi vel induci.

Præterea, illud votum non est illicitum ex quo non redduntur aliqui rei, si solvant. Sed, sicut dicit Ambrosius, *illæ quæ in puerilibus annis continentiam voverunt, non constituuntur reæ si votum exsolvant.* Ergo quod aliqui voto adstringantur ad religionem in puerilibus annis, non est illicitum.

Præterea, nihil est illicitum per quod aliquis a bono non retrahitur. Sed qui provocatur ad meliora, non retrahitur a bono. Ergo, cum status religionis sit melior, in quo observantur consilia, quam status vitæ sæcularis in quo simpliciter observantur præcepta; videtur quod non sit illicitum inducere pueros ad religionem voto vel juramento, aut etiam beneficio, antequam in præceptis sint exercitati.

Præterea, XX, quæst. 1 dicitur: *Firma tunc erit virginitatis professio, ex quo adulta jam ætas esse cœperit, et quæ solet apta nuptiis deputari.* Sed non statim in hac ætate viri vel mulieres sunt in præceptis exercitati. Ergo antequam aliqui in præceptis exercitentur, licite possunt religionis astringi voto vel juramento.

Præterea, si talis obligatio esset illicita, scilicet qua pueri non exercitati in præceptis voto vel juramento ad religionem obligantur: aut hoc esset quia est secundum se mala; aut quia est prohibita. Sed non est secundum se mala; quia sic executio sive adimpletio promissionis esset pejor, et perseverantis pessima; cujus contrarium videmus; quia adimplentes ea quæ promiserant in puerilibus annis, et in promissis perseverantes, maxime commendantur. Similiter etiam non est illicita talis obligatio quia prohibita. Non enim prohibetur lege veteri; dicitur enim Num. xxx, 4: *Mulier si quippiam voverit, et se constrinxerit juramento in domo patris sui, et in ætate adhuc puellari; si cognoverit pater votum quod pollicita est, et juramentum quo obligavit animam suam, et tacuerit, voti rea erit; quidquid pollicita est et juravit, opere complebit. Sin autem ut audierit, contradixerit pater; et vota et juramenta ejus irrita erunt, nec obnoxia tenebitur sponsioni, eo quo contradixerit pater.* Similiter etiam non est prohibitum in jure canonico, quia in decreto Leonis Papæ hæc eadem auctoritas inducitur. Similiter etiam non est prohibitum lege Evangelii, quæ maxime inducit homines a recedendo a mundo, et ad sequendum perfectionis opera. Ergo licitum est obligare voto vel juramento pueros nondum exercitatos in præceptis ad religionem.

Respondeo dicendum, quod hoc quod pro quæstione hic inducitur, dubitationem non habet, nisi quod quidam contentioni studentes veritatem obnubilare conantur. Unde hic locum habent verba quæ Augustinus dicit in II de civit. Dei: *Quantum ille est major et tetrior insipientium morbus animorum, quo irrationabiles motus suos etiam post rationem plene redditam, sive nimia cæcitate, qua nec aperta cernuntur, sive obstinatissima pervicacia, qua et ea quæ cernuntur non feruntur, tamquam ipsam rationem veritatemque defendunt; fit necessitas copiosius dicendi plerumque res claras, velut eas non solum spectantibus intuendas, vel quodammodo tangendo palpantibus offeramus: et tamen quis disceptandi finis erit, si respondendum esse ipsis respondentibus nos existimemus? Nam qui vel non possunt intelligere quod vel tam duri sunt perversitate mentis, ut etiam si intellexerint, non obediant, et respondentes loquuntur iniquitatem, atque infatigabiliter vani sunt: quorum dicta contraria si toties velimus refellere, quoties obnixa fronte statuerunt non cogitare quid dicant, dum quocumque modo nostris disputationibus contradicant, quam sit infinitum et ærumnosum et infructuosum vides. Erit ergo hic modus servandus, ut veritas manifeste et quasi palpabiliter ostendatur: et si qua in contrarium dicta fuerint, quæ aliud pondus non habeant, contemnantur, ne semper oporteat inutiliter eadem replicare. Sed si quis contrarium dicere voluerit, scribat quod dicit, ut alii intelligentes dijudicare possint an doceatur veritatem.*

Primo ergo circa propositam quæstionem, ut singula discutiamus, considerandum est, pueros etiam infra annos pubertatis in religionem recipi non esse secundum se malum; immo esse expediens et fructuosum, quia illud quod a pueritia assuescimus, semper perfectius et firmius tenemus, secundum illud Proverb. xxii, 6: *Adolescens juxta viam suam graditur; etiam cum senuerit, non recedet ab ea.* Et ideo Apostoli instituerunt ut pueri etiam infantes ad christianam religionem reciperentur, ut in ea nutriti, firmius et perfectius ei inhærerent; et hoc est quod Dionysius dicit in ult. cap. eccles. Hierar.: *Secundum legem sanctam confirmati infantes ad habitum sanctum habebunt consuetudinem ab omni remoti errore, et immundæ vitæ expertes: hoc divinis nostris ducibus*, id est Apostolis, *ad mentem venit, et visum est suscipere infantes.* Multo autem magis excedit christiana infidelium vitam, quam vita religiosorum vitam sæcularium; præsertim cum in primitiva Ecclesia omnium christianorum erat perfectissimus religionis status, secundum illud Act. iv, 32: *Multitudinis credentium erat cor unum et anima una; nec quisquam eorum quæ possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia:* ad cujus vitæ exemplar omnes religiones sunt institutæ; et ideo religionum institutores ex eadem causa qua Apostoli, moti sunt ad recipiendum infantes in

religionem; ut patet de beato Benedicto, qui, ut in II Dialog. legitur, recepit nutriendum in religionem Maurum duodennem, et Placidum septennem.

Est tamen quædam differentia circa hoc attendenda. Nam pueri ante annos pubertatis ex naturali jure sunt sub cura parentum, propter hoc quod patiuntur discretionis defectum, secundum quem possint bene regere seipsos: et ideo in hac ætate possunt quidem religioni tradi, si a parentibus offerantur; et erit rata traditio, præcipue si, cum ad annos pubertatis pervenerint, ratam habuerint paternam oblationem. Unde Gregorius dicit (et habetur XX, quæst. 1, *Addidisti*): *Si pater vel mater filium filiamve intra septa monasterii in infantiæ annis sub regulari tradiderint disciplina, utrum liceat eis, postquam pubertatis impleverunt annos, egredi, et matrimonio copulari, hoc omnino devitamus: quia nefas est ut oblatis a parentibus Deo filiis voluntatis frena relaxentur.* Si autem in hac ætate propria sponte se religioni tradiderint, potest hoc per assensum vel dissimulationem parentum ratum esse; unde dicitur XX, quæst. 2: *Si in qualibet minore ætate vel religionis tonsuram vel religioni vestem debitam, in utroque sexu filiis aut unus aut ambo parentes dederint, aut forte vel nolentibus vel nescientibus*, scilicet parentibus, *a se susceptam, non mox visam in filiis abdicaverint, sed vel coram se vel Episcopo palamque in conventu eodem filios talia habere permiserint, ad sæcularem reverti habitum filiis ipsis quandoque penitus non licebit.* Si vero pueri annos pubertatis transcenderint, possunt etiam invitis parentibus ad religionem transire, nec sunt repellendi, immo magis advocandi: ut enim Gregorius dicit in quadam homilia, *ad vitam bonam alius in pueritia, alius in adolescentia, alius in juventute, alius in senectute, alius in decrepita ætate perducitur: et cum in nulla ætate sint repellendi, minus tamen sunt repellendi in pueritia.* Dicit enim Chrysostomus super Matth.: *Quis meruerit appropinquare Christo, si repelleretur ab eo simplex infantia? Nam si sancti futuri sunt, quid vetatis filios ad patrem venire? Si autem peccatores futuri sunt, ut quid sententiam condemnationis profertis, antequam culpam videatis?* Quam quidem damnationis sententiam proferunt aliqui, cum dicunt: Non sunt recipiendi pueri ad religionem, quia exibunt, et pejores efficientur. Sed quod addunt quidam, quod oportet pueros prius exercitari in præceptis, et postea transire ad consilia observanda in religione, ex falso intellectu procedit. Arbitrantur enim quod præcepta præparent viam ad consilia: non est autem sic: immo potius consilia parant viam ad præcepta servanda, quia per consilia removetur homo a rebus sæculi, circa quas occupatus difficile est quod innocentiam servet. Unde Hilarius dicit super Matthæum: *Grave onus innocentia subit incrementis opum occupata rem enim solius famulatus Dei non sine sæculi vitii assequetur.* Et ideo Dominus dicit Matth. XIX, quod difficile est qui pecunias habent intrare in regnum cælorum: quia difficile est quod homo præcepta servet, quibus intratur in regnum, nisi sequens consilia divitias relinquat. Et ideo pueri ad hoc quod innocentiam servare possint in observantia mandatorum, sunt præparandi, et quodammodo præmuniendi in exercitio consiliorum; nec sunt repellendi, quamvis ineruditi videantur in præceptis. Dicit enim Origenes super Matthæum: *Quidam puerilem sermonem habentes, offerunt Salvatori pueros et infantes. Qui autem videntur perfectiores priusquam discant, ad rationem justitiæ reprehendunt eos qui pueros et infantes adhuc minus eruditos offerunt Christo. Dominus autem hortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo debemus attendere, ne æstimatione sapientiæ excellentioris contemnamus quasi magni pusillos Ecclesiæ, prohibentes pueros venire ad Jesum.*

Sed quod ulterius quæritur, an ante religionis ingressum sint voto vel juramento ad religionem obligandi, manifeste patet quod sic. Sicut enim in malo quanto voluntas est magis obfirmata ad malum, tanto pejor est, sicut in obstinatis patet, et qui ex malitia peccant; ita etiam in bonis tanto voluntas melior est, quanto est magis firmata et adstricta ad bonum. Cum ergo bonum sit quod pueri ad religionem veniant, multo melius est quod eorum voluntas sit ad hoc firmata, quod fit voto vel juramento unde et David dicebat (Psalm. CXVIII, 106): *Juravi et statui custodire judicia justitiæ tuæ;* et Augustinus dicit in epistola ad Paulinam et Armentarium: *Felix necessitas, quæ ad meliora compellit.*

Ultimo autem considerandum restat, an sint beneficiis alliciendi. Et si quidem conventione vel pacto pretium alicui detur, vel quodcumque terrenum beneficium, ut religionem intret; hoc est illicitum. Si autem aliquis ei aliqua beneficia temporalia conferat ut auferat impedimenta quibus impeditur a religionis ingressu, vel etiam ut eum nutriat, vel doceri faciat ad hoc quod sit religioni aptus; hoc non est illicitum, sed est laudabile. Similiter et si beneficiis temporalibus aliquis aliquem alliciat, ut eum favorabilem sibi reddat, non intendens gloriam propriam, sed gloriam Dei et proximi salutem, laudabile est, sicut et Apostolus de seipso dicit, I Cor. x, 33: *Per omnia omnibus placeo.* Deus etiam aliquos temporalibus beneficiis allicit ad bene agendum. In Ecclesiis etiam quibusdam temporalium distributionibus alliciuntur aliqui ad Ecclesiæ deserviendum; non quod præmium accipiant, sed sunt quædam secundario illectiva ad serviendum Deo, sicut et Dominus dicit Matth. vi, 33: *Primo quærite regnum Dei et justitiam ejus, et hæc omnia,* scilicet necessaria vitæ, *adjicientur vobis.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Christus ad consilia invitavit adolescentem in præceptis exercitatum, ita etiam vocavit Matthæum publicanum non exercitatum in præceptis, sed peccatis implicatum: ex quo accipere possumus quod ad consilia observanda in religione advocandi sunt non solum exercitati in præceptis, sed etiam non exercitati.

Ad secundum dicendum, quod diversitas graduum dupliciter attendi potest. Uno modo in diversis statibus seu conditionibus; et sic non oportet quod qui tendit ad majorem statum vel conditionem, prius exercitetur in minori statu vel conditione; sicut videmus quod illi qui volunt fieri milites, non prius exercitantur in lanificio, sed a pueritia exercentur in militia; similiter qui volunt fieri clerici, non prius exercentur in vita laicali, sed a pueritia instruuntur in vita clericali; et hoc modo qui volunt religiosi fieri, non oportet quod prius exerceantur in vita sæculari; sed optimum est eis, si a pueritia exerceantur in vita religionis, quia magis poterunt in ea proficere. Unde dicitur Thren. iii, 27: *Bonum est viro cum portaverit jugum* Domini *ab adolescentia sua.* Alio modo possunt accipi diversi gradus in eodem statu vel conditione; et hoc modo dicit Gregorius, quod in qualibet bona conversatione incipiendum est a minoribus, ut a majora perveniatur. Sicut enim milites a rudimentis militiæ, et clerici a rudimentis clericaturæ; ita etiam et religiosi incipiunt a rudimentis religionis, ut proficiant usque ad summum.

Ad tertium dicendum, quod duplex est occasio: scilicet data et sumpta. Tunc quidem dat aliquis occasionem alicui ruendi, vel in cisternam cadendi quando facit aliquid vel dicit minus rectum, ex quo datur proximo occasio ruinæ; et tunc ruina proximi imputatur danti occasionem. Aliquando autem non est occasio data, sed sumpta; puta, cum aliquis inducit aliquem ad bonum, et ipse ex hoc fit deterior, non est relinquenda monitio bona propter hoc quod ille sumit inde occasionem ruinæ: unde et Dominus non dimisit prædicationem veritatis propter scandalum pharisæorum, ut habetur Matthæi xv: et Augustinus dicit (in epistola ad Bonifacium et habetur XXIII, qu. 4, *Ipsa pietas*, et infra), quod si plurimi essent in domo ruitura, et inde saltem unus liberari posset, atque id quia facere conaremur alii semetipsos præcipitio necarent, doleremus de ceteris, verum de unius saltem salute consolaremur.

Ad quartum dicendum, quod libertas necessitati coactionis opponitur, quæ est necessitas absoluta; et talis necessitas est cohibenda. Sed necessitas quæ est ex suppositione finis, non opponitur libertati; et tali necessitate expedit uti ad communem utilitatem: alioquin nec pacta promissionibus firmata, nec juramenta, in rebus humanis fieri deberent. Multo autem magis per hujusmodi expedit homines obligari ad divina, quæ sunt meliora.

Ad quintum dicendum, quod difficultas ingressus observatur in religionibus per hoc quod datur intrantibus annus probationis, in quo difficultates religionis experiuntur.

Ad sextum dicendum, quod parieti nondum desiccato non est onus tignorum imponendum, tamen non prohibetur quin sit paries desiccandus. Desiccatur autem paries a pravo humore sæcularis affectus per religionem; et

ideo contingit quod prius exercitentur aliqui in religione quam eis onus prælationis aut sacrorum ordinum imponatur; et de hoc onere loquitur Gregorius, ut patet per ea quæ præcedunt in illo capitulo, et in II homilia in Ezechielem.

Ad septimum dicendum, quod status religionis, et est status pœnitentiæ, et est exercitium sive schola perfectionis: unde ad religionem recipiendi sunt peccatores propter pœnitentiam, et recipiendi sunt pueri innocentes quasi in schola quadam perfectionis, ut perfectius innocentiam conservent.

Ad octavum dicendum, quod si omnino inviti pueri in religionem inducerentur, timendum esset de casu futuro: sed ex quo propria voluntate se obligant, ac religionem ingrediuntur, non habet locum ratio inducta.

Ad nonum dicendum, quod sicut magnum et parvum, multum et paucum, secundum Philosophum, dicuntur relative; ita et festinatum, sive velox, et tardum. Nam festinatum, sive velox, est quod in parvo tempore multum movetur. Illa ergo substantia minuitur quæ est festinata in respectu ad debitum modum; puta, si aliquis aliquem statum aggressus, statim a principio, contemptis rudimentis illius status, ea quæ sunt perfectorum in statu illo, attentare vellet. Non est autem substantia festinata, si exercitium perfectionis, et quasi quamdam scholam, quæ est religio, a pueritia aliquis aggrediatur. Tantum est enim culmen perfectionis, ut etiam si a pueritia quis hujusmodi perfectionem aggrediatur, semper habet ubi proficiat: sicut et Augustinus dicit ad Volusianum de doctrina christiana: *Tanta est,* inquit, *christianarum profunditas litterarum, ut in eis quotidie proficerem, si eas solas ab ineunte pueritia usque ad decrepitam senectutem summo studio, meliore ingenio, conarer addiscere.*

Ad decimum dicendum, quod diversi ordines sunt quasi diversi gradus unius clericalis vitæ; et ideo oportet ut a minoribus incipiat qui ad majores tendit. Non autem oportet quod qui tendit ad sacros ordines, exercitetur in his quæ pertinent ad inferiorem statum, laicalis scilicet vitæ. Et similiter in vita religionis oportet quod a rudimentis ejus incipiat qui religionem ingreditur, ut ad summum apicem religionis pertingere possit; non tamen oportet eum prius esse exercitatum in sæculari vita.

Ad undecimum dicendum, quod in intelligibilibus etiam oportet quod aliquis a minoribus in eadem scientia incipiat, ut ad majora perveniat; non tamen oportet quod quicumque vult addiscere aliquam scientiam majorem, exercitetur in qualibet minori; sicut qui volunt addiscere liberales artes, non oportet quod prius exercitentur in mechanicis; sed solum hoc oportet quando minor scientia parat viam ad majorem. Vita autem sæcularis non parat viam ad religionem, sed magis ab ea abducit: unde Gregorius dicit in princ. Moralium: *Cum adhuc me cogeret animus præsenti mundo quasi specie tenus deservire, cœperunt multa ex ejusdem mundi cura succrescere, ut in eorum jam non specie, sed, quod est gravius, mente retinerer.* E converso autem observantia consiliorum parat viam ad tutius et perfectius præcepta divina observanda, quæ necesse est in sæculari vita observari.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa in multis deficit. Primo quidem, quia ille qui religionem intrat, non ad hoc eligitur ut sui vel alterius curam gerat magis quam ante; sed magis ut sit sub cura et obedientia alterius. Secundo, quia hoc non conceditur ab omnibus, quod necesse sit eligere meliorem ad regimen prælationis; sed secundum quosdam, sufficit eligere bonum. Tertio, quia si oportet eligere meliorem ad prælationem, non quidem oportet simpliciter meliorem eligere, sed meliorem, id est magis idoneum, ad hoc. Pueri autem etsi non sint meliores simpliciter quam adulti, sunt tamen magis idonei ad hoc ut in religione nutriantur; unde Anselmus in lib. de Similitudinibus comparat eos qui a pueritia nutriuntur in religione, angelis, alios autem hominibus; quia angeli a principio, homines processu temporis ad vitam æternam perveniunt. Quarto, quia ad Episcopatum non eligitur nisi unus; et ideo major necessitas est quod melior assumatur, quam de intrantibus religionem, qui plures accipi possunt.

Ad decimumtertium dicendum, quod non solum illud quod est peccatum, præbet occasionem ruinæ, sed etiam illud quod habet speciem mali: unde et Apostolus dicit, I ad Thessal. ult., 22:

Ab omni specie mala abstinete vos. Et quia serpens æneus, etsi secundum se esset bonus ex sui institutione, tamen speciem habebat mali propter similitudinem idolatriæ: ideo apud eos qui erant ad idolatriam proni, non erat dimittendus, sed laudabiliter fuit subtractus. Introitus autem religionis nec est secundum se malum, nec habet speciem mali. Benedictio autem, etsi sit de genere suo bona, tamen ad hoc quod sit actus virtutis, exigitur quod sit vestita debitis circumstantiis, ut sit conveniens et personæ et loco et tempori. Non est autem conveniens personæ, quando minor præsente majore benedicit, quia, sicut dicitur ad Hebræos VII, 7, *sine ulla contradictione quod minus est, a majore benedicitur.*

Ad decimumquartum dicendum, quod ille qui accedit ad consilia, non quærit ascensum per abrupta postpositis gradibus, sed magis resecat quæ possunt hominem impedire ab observatione præceptorum, sicut dictum est.

Ad decimumquintum dicendum, quod, secundum dictum Damasceni, magis esset contrarium concludendum. Ideo enim Deus hominibus etiam post regenerationem incorruptibilitatem non statim addit, quia hoc non esset eis utile, sed superbiendi occasio. Abundantia enim temporalium et corporalium bonorum est materia superbiæ; et ideo utile est homini ad superbiam vitandam, ut ad consilia transeat, temporalium bonorum superabundantiam derelinquens.

Ad decimumsextum dicendum, quod amplexus Rachelis significat quietem contemplationis, ad quam etiam consilia sequentes non statim a principio pervenire possunt, sed post longum exercitium bonorum operum: facilius tamen ad prædictam quietem pervenitur per observantiam consiliorum quam per exercitium mandatorum in vita sæculari.

Ad decimumseptimum dicendum, quod si beneficiis temporalibus aliqui alliciantur ad religionem cum pacto, sicut patet in emptione et venditione, est illicita solutio. Si autem aliquis alicui provideat sine pacto, non est illicita solutio; unde post præmissa verba in eodem capite subjungitur: *Nisi forte de pauperum alimento quis in concione proponat;* et iterum subdit: *Dum tamen absit pactio, et omnis cesset conventio.*

Ad decimumoctavum dicendum, quod status religionis, quantum ad eos qui in eo profecerint, est spiritualis militia; quantum vero ad eos qui de novo intrant, est quasi cujusdam tirocinii exercitium: ideo oportet ad majorem profectum quod a principio aliquis hujusmodi exercitium subeat, sicut et de exercitio militiæ temporalis Vegetius docet in libro de re militari.

Ad decimumnonum dicendum, quod obligatio perficiens matrimonium corporale non potest fieri ante annos pubertatis; cui obligationi similis est professio quæ fit in religione ad perpetuo remanendum in ea: sed ante annos pubertatis potest fieri aliqua sponsio futuri matrimonii, sicut est in sponsalibus; cui assimilatur obligatio quæ fit ad religionem.

Ad vigesimum dicendum, quod, sicut Glossa, ibidem, exponit, per hoc quod dæmoniacus curatus volebat esse in navi cum Christo, significatur desiderium eorum qui sunt a peccato mundati, quo cupiunt dissolvi et esse cum Christo, et hoc non statim eis conceditur; sed oportet quod prius in hac vita laborent annuntiando verbum Dei. Unde patet quod non est ad propositum.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod quanto aliquis magis exercitatus in bono, ex Ægypto, id est ex sæculo, ad religionem transit, tanto facilius in ea proficere potest: sed quia in sæculari vita imminent multa pericula, quibus hujusmodi exercitium virtutis impeditur, tutius est quod a principio impedimenta dirumpat per observantiam consiliorum.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod difficilius est observare præcepta in vita sæculari quam in vita religiosa; magna enim virtus requiritur ad hoc quod aliquis in sæculo vivens se immaculatum a vitiis sæculi conservet; unde dicitur Eccli. XXXI, 8: *Beatus dives qui inventus est sine macula;* et postea subditur: *Quis est hic, et laudabimus eum? facit enim mirabilia in vita sua.* Et ideo majoris præsumptionis esse videtur, si tamen sit præsumptio, quod aliquis in sæculo vivens considerat se immaculatum, quam quod, tantæ virtutis se non existimans, ad religionem transeat, ut facilius a peccati macula conservetur, ad modum Zachæi, qui cum statura pu-

sillus esset, ad hoc quod Christum videret, ascendit arborem sycomorum, id est ficum fatuam, per quam religio designatur.

Ad vigesimumtertium dicendum, quod in unoquoque statu majora minoribus sunt attribuenda: et tamen qui ad majorem statum proficere vult, oportet quod dum minor est, primordia illius status accipiat, secundum illud Eccli. cap. xxv, 5: *Quæ in juventute tua non congregasti, in senectute quomodo metes?* Et ideo ad hoc quod aliquis perveniat ad perfectionem religionis, oportet quod a principo ætatis suæ ad hujusmodi assuescat.

ART. XXIV. — UTRUM CONSILIA ORDINENTUR AD PRÆCEPTA.

(Art. 92, corp. et art. 2; et XXII, quæst. 189).

Secundo quæritur, utrum consilia ordinentur ad præcepta; et videtur quod non. Illud enim ad quod ordinatur aliud, posterius est, quia finis est prior in intentione, et posterior in executione. Sed observationem præceptorum constat esse priorem in executione quam impletionem consiliorum; ut patet Matth. xix, de adolescente qui dixerat se servasse legis præcepta a juventute sua, cui datur consilium perfectionis. Ergo videtur quod consilia non ordinentur ad præcepta sicut ad finem, sed potius e converso.

2. Præterea, finis est perfectior his quæ sunt ad finem. Sed consilia sunt perfectiora præceptis, quia consilia pertinent ad perfectionis statum, præcepta autem pertinent ad communem justitiam; unde et consilia præceptis superadduntur, ut patet per hoc quod Matth cap. xix, 21 (Luc. xviii, 22), Dominus dicit adolescenti, qui præcepta servaverat: *Adhuc unum tibi deest. Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes, et da pauperibus.* Ergo consilia non ordinantur ad præcepta, sed potius e converso.

3. Præterea, secundum Philosophum in II Physic. (text. comm. 89), sicut se habent principia ad conclusiones, ita se habent fines ad ea quæ sunt ad finem. Sed talis est habitudo principiorum ad conclusiones, quod positis principiis ponuntur conclusiones, non autem e converso; quia contingit ex falso syllogizare verum. Ergo talis est habitudo finium ad ea quæ sunt ad fines. Sed positis præceptis non ponuntur consilia: multi enim observant præcepta qui non observant consilia. Ergo consilia non ordinantur ad præcepta sicut ad finem.

4. Præterea, Augustinus dicit in lib. de sancta Virginitate: *Mirabiliter decipiuntur qui propter præsens sæculum virginitatem esse solum observandam sentiunt.* Sed observatio præceptorum pertinet ad præsens sæculum. Ergo consilium virginitatis non est implendum propter præcepta; et eadem ratio est de aliis consiliis.

5. Præterea, præcepta pertinere videntur ad vitam activam; consilia autem ad vitam contemplativam. Unde Matth. cap. xix, ubi enumerantur præcepta legis, dicit Glossa: *Ecce vita activa.* Ubi autem postea subditur: *Si vis perfectus esse*, etc. dicit: *Ecce vita contemplativa.* Sed vita activa ordinatur ad contemplativam, et non e contrario. Ergo præcepta ordinantur ad consilia, et non e converso.

6. Præterea, Dominus bis miraculose legitur turbas refecisse; primo quidem quando satiavit quinque millia hominum ex quinque panibus et duobus piscibus, ut legitur Matth. xiv; secundo quando de septem panibus et paucis pisciculis satiavit quatuor millia hominum, ut habetur Matth. xvi: et sic dicit Glossa, Matth. xiv: *Quinque millia pro quinque sensibus corporis, ita sunt qui in sæculari habitu exterioribus recte uti noverint: hi quinque panibus, id est legalibus præceptis, adhuc necesse est ut instruantur. Nam qui mundo integre renuntiant, quatuor millia sunt, et septem panibus, id est evangelicæ perfectioni, sunt similes, et spirituali gratia reficiuntur.* Sed primo pavit Dominus quinque millia hominum ex quinque panibus quam quatuor millia ex septem. Ergo præcepta sunt prævia consiliis, et non e converso.

7. Præterea, dispositiones præcedunt perfectionem, et ordinantur ad ipsam. Sed præcepta sunt dispositiones ad consilia; dicit enim Glossa Hieronymi in principio Marci: *Quatuor sunt qualitates, de quibus sancta Evangelia contexuntur; præcepta, mandata, testimonia, exempla: in præceptis justitia, in mandatis caritas, in testimoniis fides, in exemplis perfectio;* ad quam pertinent consilia, et non e converso.

8. Præterea, primo non est aliquid

prius. Sed, sicut dicit quædam Glossa super Psalm., *caritas primo movet pedem ad reditum vitæ.* De actu autem caritatis dantur præcepta. Ergo nihil est prius in vita spirituali quam præcepta; non ergo consilia ordinantur ad præcepta, sed potius e converso.

9. Præterea, super illud Psalm. cxxx: *Sicut ablactatus super matrem suam*, etc., dicit Glossa: *Sicut quinque tempora notantur in procreatione carnali, ita et in spirituali. Primum ergo tempus est conceptionis, secundum est in utero alitionis, tertium emissionis, quartum portationis et lactationis, quintum ablactationis: ita et in utero matris Ecclesiæ, primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur; inde quasi in utero alimur in iisdem primordiis proficientes; deinde manibus Ecclesiæ portamur et lacte nutrimur, donec jam grandiusculi a lacte matris accedamus ad mensam patris.* Et postea subditur: *Multi vero hunc ordinem perverterunt, ut hæretici et schismatici se ante tempus a lacte separantes, unde extinguuntur.* Sed separari a lacte est, facilioribus dimissis, ad difficiliora transire. Cum ergo consilia sint difficiliora quam præcepta, videtur quod periculo extinctionis se exponant qui ad consilia accedunt, nisi prius educati in præceptis; præcepta ergo ordinantur ad consilia, et non e converso.

10. Præterea, Gregorius dicit super Ezech.: *Quod est ex præcepto bonum facere, inchoandum est.* Sed id quod est incipientium, ordinantur ad id quod perfectionis est, et non e converso. Ergo præcepta ordinantur ad consilia, et non e converso.

11. Præterea, virtus imitatur naturam. Sed natura operatur prius in corpore animalis ea quæ pertinent ad esse, sicut membra principalia, quam ea quæ sunt de bene esse. Ergo in progressu virtutis, priora sunt præcepta, quæ sunt de esse virtutis, quam consilia, quæ sunt de bene esse ipsius: et sic idem quod prius.

12. Præterea, sicut est ordo in addiscendo, ita etiam in operando. Sed in addiscendo oportet incipere a facilioribus, ut ad difficiliora perveniatur. Ergo in operando oportet prius implere præcepta, quæ sunt faciliora, et sic transire ad consilia.

13. Præterea, Matth. v, dicitur in Glossa quod *sermo divinus est nobis via qua currimus.* Sed sermo divinus præordinat præcepta consiliis, ut patet Matth. v; ubi primo ponitur id quod præceptum est antiquis, et postea superadditur a Domino id quod perfectionis est. Ergo videtur quod observantia præceptorum sit præordinanda observationi consiliorum.

14. Præterea, illud quod est minimum in aliquo genere, ordinatur ad id quod est maximum in genere illo. Sed nihil est minus in vita christiana quam observantia præceptorum, nihil autem majus quam observantia consiliorum. Ergo præcepta ordinantur ad consilia.

15. Præterea, Hieronymus dicit super Matth.: *Qui præcepta legis implere negligit, perfectiora implere non potest.* Ergo oportet quod prius aliqui impleant præcepta quam consilia, et sic præcepta ordinantur ad consilia.

16. Præterea, prius est a quo non convertitur consequentia essendi. Sed a præceptis non convertitur consequentia essendi ad consilia: non enim sequitur, si aliquis servat præcepta, quod servet consilia. Ergo observatio præceptorum naturaliter præcedit, et ordinatur ad observantiam consiliorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir.: *Quæcumque mandat Deus, ex quibus unum est*, Non mœchaberis: *et quæcumque non jubentur, sed sprituali consilio monentur, ex quibus unum est,* Bonum est homini mulierem non tangere; *tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum, et proximum propter Deum.* Sed hæc duo cadunt sub præcepto, ut patet Matth. xxii. Ergo consilia ordinantur ad præcepta.

Præterea, illud quod est electionis, ordinatur ad id quod est necessitatis; quia electio est eorum quæ sunt ad finem. Sed consilia sunt electionis, præcepta autem necessitatis. Ergo consilia ordinantur ad præcepta.

Præterea, illud per quod aliquid plenius perficitur, ordinatur ad illud. Sed per consilia plenius et tutius conservantur præcepta. Ergo consilia ordinantur ad præcepta.

Respondeo dicendum, quod præcepta dantur de actibus virtutum. Duplex autem est virtutis actus, scilicet interior et exterior; et uterque actus sub legis præcepto cadit; unde Augustinus dicit contra Faustum, quod: *Quia Judæi non intelligebant homicidium nisi per interem-*

ptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari. Similiter etiam tantummodo corporalem cum femina illicitam cohabitationem vocari mœchiam, quæ erat in lege prohibita; sed Dominus demonstravit etiam interiorem concupiscentiam ad hoc pertinere. Unde manifestum est quod etiam interiores actus virtutum sub præcepto cadunt. Consilia ergo ordinantur ad præcepta et secundum quod sunt de interioribus virtutum actibus, et secundum quod sunt de exterioribus actibus: sed diversimode. Nam ad interiores actus virtutum ordinantur sicut in finem. Omnes enim interiores actus virtutum moralium pertinent ad mentis puritatem; ut scilicet mens hominis a passionibus inordinatis et ab exteriorum rerum cupiditate sit libera: et ulterius omnes virtutes, tam morales quam theologicæ, ordinantur ad dilectionem Dei et proximi: et ad hæc duo omnia consilia ordinantur sicut ad finem; scilicet ad caritatem Dei et proximi, et ad mentis puritatem; unde dicitur in collationibus Patrum: *Quidquid nos ad virtutem cordis potest dirigere, tota virtute sectandum est: quidquid autem ab hac retrahit, ut perniciosum et vitium devitandum est. Pro hac enim universa agimus atque toleramus: pro hac, patria, parentes, dignitates, divitiæ, deliciæ mundi hujus et voluptas universa contemnitur,* ut scilicet puritas cordis perpetua retineatur; et postea subdit: *Pro hac jejuniorum inediam, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectionem, ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut per illas ab universis passionibus noxiis illæsas præparet cor nostrum, et servare possimus, et ad perfectionem caritatis istis gradibus innitendo conscendere.* Et hoc idem Augustinus dicit de moribus Ecclesiæ: *Non rejiciendis,* inquit, *generibus ciborum quasi pollutis, sed concupiscentiæ perdomandæ, et dilectioni fratrum retinendæ invigilat omnis intentio;* et ibidem dicitur: *Caritas præcipue custoditur, si caritati virtus, caritati sermo, caritati habitus, caritati vultus aptatur.* Unde et Apostolus, I ad Corinth. VII, virginitatis consilium ad hoc ordinandum docet, ut mulier innupta cogitet quæ sunt Dei, quomodo placeat Deo; et Dominus Matth. XIX, paupertatis consilium ad hoc ordinat ut homo Deum sequatur; quod fit per rectitudinem et puritatem interioris affectus.

Sic ergo consilia ordinantur sicut in finem ad præcepta, secundum quod sunt de interioribus actibus virtutum; sed secundum quod sunt de actibus exterioribus, puta: *Non occides, Non furtum facies,* etc., ordinantur consilia ad præcepta non sicut ad finem. Non enim propter hoc homo virginitatem servat ut ab adulterio abstineat; neque hoc fine aliquis suis abrenuntiat ut non furetur aliena; cum exteriora opera consiliorum sint majora quam exteriora opera præceptorum; ordinantur tamen ad ea in quantum faciunt ea tutius et firmius conservari: qui enim sua dimittit, multo magis abstinet a rapiendis alienis; unde et Augustinus dicit in libro XIX contra Faustum: *Omnia ex Hebræorum lege commemorata Dominus commendavit, ut quidquid ex persona sua insuper loqueretur, vel ad expositionem commendandam valeret, si quid illa obscurum posuisset: vel ad tutius conservandum quod illa voluisset;* et in libro de Sermone Domini in monte dicit, quod *dum fiunt illa quæ adduntur ad perfectionem, multo magis fiunt illa quæ præmissa sunt ad inchoationem.*

Sic ergo patet quod consilia ordinantur sicut ad finem ad præcepta, prout sunt de interioribus actibus virtutum; sed ad præcepta, secundum quod sunt de exterioribus actibus, ordinantur consilia ad hoc quod tutius et firmius conserventur per modum removentis prohibens: et primum horum est causa secundi: firma enim exteriorum actuum observatio causatur ex interiori affectione mentis bene dispositæ.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam dives ille mentitus est, dicens se præcepta observasse, et præcipue quantum ad unum præceptum quod ibidem commemoratur, pertinens ad interiorem actum, scilicet: *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Unde Origenes dicit super Matthæum: *Scriptum est in Evangelio secundum Hebræos, quod cum Dominus dixisset ei, Vade, et vende omnia quæ habes, cœpit dives scalpere caput suum, et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus: Quomodo dicis: Feci legem et Prophetas? Scriptum est enim in lege: Diliges proximum tuum sicut teipsum: et*

multi fratres tui filii Abrahæ amicti sunt stercore, morientes præ fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur ex ea omnino aliquid ad eos. Impossibile enim est implere prædictum mandatum, et esse divitem, et maxime habere tantas possessiones. Et hoc idem confirmatur per Hieronymum qui dicit super Matth.: *Mentitur adolescens. Si enim quod positum est in mandatis, Diliges proximum tuum sicut teipsum, opere complesset, quomodo postea audiens: Vende omnia quæ habes et da pauperibus, tristis abiisset?* Sed quia Chrysostomus et alii expositores dicunt, adolescentem illum non fuisse mentitum, utrumque salvari potest. Nam hoc præceptum: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, dupliciter potest observari. Uno modo imperfecte, ut scilicet aliquis non faciat contra proximum quod non vult sibi fieri, et ut sine detrimento proximo subveniat. Alio modo, ut scilicet ad subveniendum necessitatibus proximorum corporalibus ita se habeat sicut ad subveniendum necessitatibus propriis: hoc enim modo non implet hoc præceptum qui, cum multas divitias habeat, sibi eas reservat, permittens proximum egere. Consilia autem ad hoc ordinantur ut præcepta perfectius custodiantur: et ideo Dominus, observanti præcepta imperfecte, superaddit consilia, per quæ præcepta perfectius observentur.

Ad secundum dicendum, quod perfectio vitæ in præceptis, secundum quod sunt de interioribus virtutum actibus, consistit essentialiter: nam caritas *est vinculum perfectionis*, sicut Apostolus dicit ad Colos. III, 14; et ideo cum Dominus præcepta caritatis posuisset Matthæi v, 48, subjungit: *Estote ergo perfecti.* Sed in consiliis, quæ sunt de quibusdam exterioribus actibus, consistit perfectio instrumentaliter; quia scilicet hujusmodi consilia sunt quasi quædam instrumenta per quæ facilius ad perfectionem pervenitur. Unde in collationibus Patrum dicitur: *Jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio sed perfectionis instrumenta sunt; quia non in ipsis consistit disciplina illius finis, sed per illa pervenitur ad finem.* Et Augustinus dicit in lib. de perfectione Justitiæ: *Sic audiamus præcepta perfectionem, ne currere negligamus ad perfectionem caritatis.* Et Hieronymus super Matthæum dicit (exponens illud. *Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te*): *Quia, inquit, non sufficit tantum relinquere, jungit quod perfectum est: Et secuti sumus te, quid ergo erit nobis? quam diceret: Fecimus quod jussisti: quid ergo dabis præmii?* Præcepta ergo imperfecte observata pertinent ad communem justitiam; sed perfectio vitæ consistit in ipsa plena observantia præceptorum.

Ad tertium dicendum, quod aliquid ad finem ordinatur dupliciter: uno modo ut necessarium ad finem, sine quo finis esse non potest, sicut cibus ad vitam corporis conservandam; alio modo sicut necessarium ad finem, sine quo ad finem non ita bene perveniri potest; sicut equus ordinatur ad iter, non quia sine equo aliquis ire non possit, sed quia in equo melius vadit. Similiter et consilia ordinantur ad præcepta, non quia sine consiliis præcepta observari non possint et quantum ad interiores actus et quantum ad exteriores: nam Abraham, qui et conjugio et divitiis utebatur, fuit coram Deo perfectus, secundum illud Gen. XVII, 1: *Ambula coram me, et esto perfectus;* sed quia per consilia facilius et expeditius ad perfectam præceptorum observantiam pervenitur.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus in verbis illis intendit excludere quorumdam dictum, qui credebant virginitatem esse necessariam solum ad carendum tribulatione corporis, quæ in matrimonio sustinetur. Observatio autem præceptorum etsi in hoc sæculo fiat, non tamen pertinet ad hoc sæculum, sed futuro sæculo conjungit.

Ad quintum dicendum, quod præcepta pertinent et ad activam et ad contemplativam vitam; consilia vero sunt instrumenta contemplativæ vitæ. Sed ibi præcessit mentio de preceptis ordinantibus ad proximum, quæ pertinet ad vitam activam.

Ad sextum dicendum, quod etiam in ipso exercitio præceptorum contingit inveniri differentiam perfectionis. Unde non potest dici quod numerus quinque millium pertineat ad præcepta, et numerus quatuor millium ad consilia: sed primum pertinet ad imperfectam observantiam præceptorum, qualis etiam in sæculari vita interdum habetur, secundum vero pertinet ad perfectam obser-

vantiam præceptorum, ad quam ordinantur consilia. Nec tamen quia primo Dominus pavit quinque millia quam quatuor millia oportet quod aliquis prius exerceatur in vita sæculari quam transeat ad religionem; quia etiam religionem intrantes, non statim perfectionem adipiscuntur, sed ad perfectionem assequendam se exercitant; sicut et intrantes scholas logicæ, non statim efficiuntur logici, sed ad hoc se exercitant; unde et religio quædam perfectionis schola est.

Ad septimum dicendum, quod exempla quæ traduntur in Evangelio, sunt exempla Christi, quæ pertinent non solum ad consilia, sed etiam ad perfectam observantiam præceptorum: unde et ibidem subdit exempla, ut hic: *Discite a me, quia mitis sum, et humilis corde* (Matth. XI, 29).

Ad octavum dicendum, quod caritas habet multos gradus: nam primo est caritas incipiens, et postea perficiens, et ultimo perfecta: unde caritas in spirituali vita est principium et finis.

Ad nonum dicendum, quod observantia consiliorum est difficilior quam observatio præceptorum quantum ad exteriores actus; tamen observatio præceptorum perfecta quantum ad interiores actus est longe difficilior. Difficilius enim est deponere animi cupiditates quam possessiones; et tamen difficilius est observare exteriores actus præceptorum sine consiliis quam cum consiliis, sicut ex præmissis patet.

Ad decimum dicendum, quod incipientes sunt in ordine instrumentorum ab aliis: et ideo præcepto moventur ad aliquid faciendum tam in vita sæculari quam in religione; sed quando jam perficiuntur, operantur ab interiori habitu, quasi ex seipsis, non solum consilia, sed etiam præcepta.

Ad undecimum dicendum, quod, sicut dictum est, caritas et est principium spiritualis vitæ, et finis; et ideo et ipsa præcedit inchoata, tamquam de esse existens spiritualis vitæ, et ipsa sequitur tamquam pertinens ad perfectum esse spiritualis vitæ; et tamen ea quæ sunt de bene esse, ordinantur ad conservationem eorum quæ sunt de esse rei.

Ad duodecimum dicendum, quod etiam in disciplinis prius addiscuntur ea per quæ alia perfectius intelliguntur, quamvis illa facilius sit intelligere vel habere secundum communem modum, sicut facilius est scire argumentari eo modo quo etiam idiotæ utuntur dialectica quadam, quam scire regulas logicæ; et tamen primo addiscuntur regulæ logicæ ad hoc quod aliquis perfectius argumentari valeat quam communiter idiotæ argumentantur. Et similiter facilius est observare præcepta secundum imperfectum modum quam observare consilia; et tamen qui tendunt ad perfectam præceptorum observationem, oportet quod incipiant a consiliis sicut a quibusdam instrumentis.

Ad decimumtertium est dicendum, quod illa quæ ibi Dominus superaddit, non sunt consilia, sed præcepta: ut patet ex ipsis verbis Domini quæ ibi ponuntur, tum etiam ex expositione Augustini in libro de sermone Domini in monte.

Ad decimumquartum dicendum, quod observantia præceptorum secundum imperfectum modum est minimum in vita spirituali; sed est maximum, si observentur perfecte.

Ad decimumquintum dicendum est, quod perfectiora Evangelii non solum sunt consilia, sed etiam præcepta, ut ex dictis patet.

Ad decimumsextum est dicendum, quod illud a quo non convertitur consequentia essendi, etsi sit prius natura quodammodo, non tamen oportet quod semper sit prius tempore; non enim in angelis vivere præcedit intelligere, quamvis non omne vivens sit intelligens; quia statim a principio angeli vitam perfectam habent; quæ est intellectualis. Et similiter qui volunt plenius præcepta custodire, statim a principio consilia assumere debent; licet non omnes observantes præcepta, observent consilia.

QUODLIBETUM QUINTUM

QUÆSTIO I.

Deinde quæsitum est de Deo et angelis et hominibus. De Deo quæsitum est et quantum ad naturam divinam, et quantum ad naturam assumptam. Quantum ad naturam divinam quæsitum est de scientia, et de potentia. Circa scientiam Dei quæsita sunt duo : 1° utrum Deum sciat primum instans in quo potuit creare mundum ; — 2° utrum præsciti a Deo possint demereri.

ART. I. — UTRUM DEUS SCIAT PRIMUM INSTANS IN QUO POTUIT MUNDUM CREARE.

Ad primum sic procedebatur : Videtur quod Deus sciat primum instans in quo potuit mundum creare. Deus enim potuit creare mundum antequam creaverit ; non autem potuit creare ipsum in infinitum ante, quia sic esset ei coæternus. Ergo est dare aliquod instans in quo primo potuit creare mundum. Sed Deus sua scientia totum comprehendit. Ergo Deus scit primum instans in quo potuit creare mundum.

Sed contra : Deus nihil scit quod ejus omnipotentiæ præjudicet. Præjudicaret autem ejus omnipotentiæ, si esset aliquod instans in quo primo potuit creare mundum : quia sic ejus potentia ad illud instans limitaretur. Ergo Deus nescit primum instans in quo potuit creare mundum.

Respondeo dicendum, quod dupliciter dicitur aliquid fieri in aliqua mensura loci vel temporis. Uno modo, præsupposita ipsa mensura ; et sic particulares effectus producuntur a Deo vel ab aliis agentibus, in loco vel tempore. Alio modo ut simul cum eo quod fit, producatur mensura loci vel temporis ; et hoc modo mundus a Deo in esse producitur : non quidem quasi in aliquo loco vel tempore præexistente, sed quia simul cum mundo et locus et tempus producitur. Unde aliter est intelligendum cum dicitur quod Deus potuit facere aliquem particularem effectum, puta equum vel hominem, antequam fecerit, vel etiam alibi quam fecerit ; et aliter cum hoc de mundo dicitur. Nam cum de homine vel equo hoc dicitur, signatur aliquod tempus vel locus aliquis esse in quo homo a Deo fieri potuerit ; sed cum de hoc mundo dicitur, non signatur quod sit aliquod tempus ante mundum, nec aliquis locus extra ipsum : sed significatur quod Deus potuit mensuram loci aut temporis mundi facere majorem. Si ergo quæratur utrum potuerit mundum facere in infinitum antequam fecerit ; si hoc quidem referatur ad potentiam facientis, manifestum est quod in infinitum ante facere potuit ; Dei enim potentia est æterna, cui nihil accrescere potuit, ut inciperet quandoque facere mundum, cum prius non potuerit. Si vero referatur ad ipsum mundum, sic non potuit fieri ut esset semper, supposita catholicæ fidei veritate, quæ habet mundum quandoque non fuisse. Sicut enim Deus non potest facere ut quod fuit non fuerit, ut infra dicetur, ita non potest facere ut quod fuit quandoque, nunquam non fuerit. Secundum hunc ergo sensum dicitur quod Deus non potuit mundum facere in infinitum antequam faceret. Sed adhuc intelligendum est, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo in actu ; et sic dicitur secundum modum prædictum, quod Deus non potuit facere mundum in infinitum antequam fecerit ; id est quod duratio mundi in infinitum ante præcesserit. Alio modo dicitur infinitum secundum potentiam ; et sic potuit Deus in infinitum mundum facere antequem fecerit, quia quantumcunque ante detur eum fecisse, adhuc potuit eum prius facere ; et sic non est dare primum instans in quo Deus potuit facere mundum ; est autem dare primum instans in quo fecerit, sicut etiam est dare su-

premum *ubi*, usquequo Deus mundum fecerit; non tamen est dare supremum ultra quod facere non potuerit.

Et sic patet quod quæstio cessat.

ART. II. — UTRUM PRÆSCITI A DEO POSSINT DEMERERI.

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod præsciti a Deo non possint demereri. Sicut enim aliqui sunt electi a Deo ab æterno ad gratiam habendam, ita etiam aliqui sunt præsciti a Deo ad hoc quod suæ naturæ relinquantur. Sed naturalibus non meremur neque demeremur. Ergo præsciti a Deo non demerentur.

Sed contra: nullus damnatur a Deo nisi propter demeritum, cum Deus sit judex justus. Sed præsciti damnantur a Deo. Ergo demerentur.

Respondeo dicendum, quod scientia Dei comparatur ad res creatas sicut ars ad artificiata; unde sicut ars non solum est cognoscitiva sed factiva eorum quæ secundum artem fiunt; eorum vero quæ ab artis regulis deviant, est cognoscitiva: ita etiam scientia Dei est factiva et cognoscitiva omnium bonorum; malorum vero, sive peccatorum, quæ sunt deviationes quædam ab æterna lege ipsius, scientia Dei est cognoscitiva, non autem causativa. Et sic patet quod boni qui per gratiam justificantur, non solum sunt a Deo ab æterno præcogniti, sed etiam electi ad gratiam habendam: peccatores autem qui non justificantur per gratiam, non sunt electi vel præordinati a Deo ad culpam, sed solum præsciti quod non sint gratiam habituri, sed suæ naturæ sint relinquendi. Quia vero omne agens potest in id quod est infra se, non autem in id quod est supra se, natura sibi relicta non potest in actum meritorium, qui est supra facultatem naturæ; potest autem in actum peccati, qui est demeritorius, sicut in aliquid infra naturam humanam existens; homo enim peccando descendit a dignitate suæ naturæ. Et sic patet quod præsciti possunt demereri.

Ad primum dicendum, quod hoc quod dicitur, quod naturalibus non meremur neque demeremur, potest intelligi dupliciter. Uno modo sic quod naturalia ipsa non sunt merita vel demerita; et sic verum est quod merita sunt supra naturam, et demerita sunt contra naturam. Alio modo potest intelligi sic quod naturalia non sint principia merendi vel demerendi, et sic falsum est; naturalia enim adjuta per gratiam sunt principia merendi, sibi autem relicta possunt esse principia demerendi, ut dictum est.

QUÆSTIO II.

Deinde circa potentiam quæsita sunt duo: 1° utrum Deus possit virginem corruptam reparare; — 2° utrum Deus possit peccare si vult.

ART. III. — UTRUM DEUS POSSIT VIRGINEM REPARARE.

(Art. 3, et 139, corp.; et 2-2, quæst. 15, art. 3, ad 2 et 3; et 2 part., quæst. 89, art. 3, ad 1).

Ad primum sic proceditur: Videtur quod Deus possit virginem reparare. Ad omnipotentiam enim Dei pertinet quod non sit impossibile apud eum omne verbum, ut dicitur Lucæ I. Sed hoc est quoddam verbum, virginem reparare post lapsum. Ergo Deus potest virginem reparare post lapsum.

Sed contra est quod Hieronymus dicit: *Cum Deus cetera possit, non potest reparare virginem post ruinam;* et habetur in decreto 32, quæst. 5.

Respondeo dicendum, quod in virginitate duo possumus considerare. Quorum unum est ipsa integritas mentis et corporis; et sic Deus virginem potest reparare post ruinam: potest enim mentem reintegrare per gratiam, et corpus consolidare per miraculum. Alia autem est causa integritatis prædictæ, quia scilicet mulier virgo non fuisset cognita a viro, et quantum ad hoc Deus non potest virginem post ruinam reparare: non enim potest facere ut jam ea quæ est cognita a viro, non fuerit cognita; sicut nec de aliquo quod factum est, potest facere quod factum non fuerit. Potentia enim Dei se extendit ad totum ens: unde solum id a Dei potentia excluditur quod repugnat rationi entis; et hoc est simul esse et non esse; et ejusdem rationis est, quod fuit, non fuisse. Unde Augustinus dicit XXVI contra Faustum: *Quisquis dicit, si omnipotens est Deus, faciat ut ea quæ facta sunt, facta non fuerint, non videt se hoc dicere, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quo vera sunt falsa sint.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum verbum sit conceptus mentis, nihil quod

contradictionem implicat, verbum dici potest, quia non cadit in conceptu mentis, ut probatur in IV Metaphys.

ART. IV. — UTRUM HÆC SIT FALSA : " DEUS POTEST PECCARE SI VULT. "

(1 part., quæst. 93, art. 1, corp.; et 2-2, quæst. 6, art. 2, ad 2).

Ad secundum sic proceditur : Videtur quod hæc sit falsa, *Deus potest peccare, si vult.* De quocumque enim possum dicere quod homo potest facere si vult, potest etiam dici simpliciter, quod homo potest facere illud. Si ergo hæc propositio est vera, *Deus potest peccare si vult*, sequitur quod hæc sit vera, *Deus potest peccare.* Sed hoc est erroneum. Ergo et primum.

Sed contra : quicumque vult peccare, peccat. Sed sequitur : *Si Deus peccat, potest peccare.* Ergo sequitur : *Si vult, potest peccare.*

Respondeo dicendum, quod hæc conjunctio *si* ordinem quemdam importat. Potest autem in proposito duplicem ordinem importare. Uno quidem modo ordinem causæ sive principii : et hoc modo propositio falsa est : voluntas enim Dei est principium et causa respectu creaturarum, non autem respectu eorum quæ pertinent ad divinam naturam : unde non dicimus quod Pater genuerit Filium voluntate, sed naturaliter, ut patet per Hilarium in libro de Synod. Potentia autem Dei ad ipsam naturam divinam pertinet : unde hoc ipsum quod est posse peccare, non est subjectum divinæ voluntati ; alioquin voluntas Dei esset principium immutationis divinæ, quod est impossibile. Alio modo potest importare ordinem consequentiæ ; et sic hæc locutio est vera : *Si Deus vult peccare, potest peccare.* Sequitur enim sine conditione, si argumentamur ex impossibili posito : *Deus vult peccare, ergo potest peccare.* Omnia enim quæ vult, potest ; sed non e converso.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Si homo vult currere, potest currere, antecedens est possibile, et ideo consequens est simpliciter possibile; sed cum dicitur sic : *Si Deus vult peccare, potest peccare :* antecedens est impossibile; unde nihil prohibet conditionalem esse veram, consequente existente impossibili.

QUÆSTIO III.

Deinde quantum ad naturam assumptam quæsita sunt duo : 1° utrum totus sanguis quem Christus in sua passione effudit, in resurrectione ad corpus ejus redierit ; — 2° in quo Christus nobis majus signum dilectionis exhibuerit ; utrum in hoc quod Christus passus est pro nobis, vel in hoc quod corpus suum dedit nobis sub sacramento in cibum.

ART. V. — UTRUM TOTUS SANGUIS CHRISTI QUI IN PASSIONE EJUS EST EFFUSUS, AD CORPUS EJUS IN RESURRECTIONE REDIERIT.

(3 part., quæst. 54, art. 3, ad 1 ; et IV, dist. 44, quæst. 1, art. 2, quæst. 2).

Circa primum sic proceditur : 1. Videtur quod totus sanguis Christi, qui est in passione ejus effusus, ad corpus ejus in resurrectione redierit. Resurrectio enim nostra conformis erit resurrectionis Christi, secundum illud ad Philip. cap. III, 21: *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.* Sed ad corpus nostrum in resurrectione redibit totum quod fuit de veritate humanæ naturæ. Sanguis autem Christi in passione effusus, fuit de veritate humanæ naturæ, et sacer dicitur secundum illud, quem sacer cruor perunxit fusus agni corpore. Ergo videtur quod ille sanguis Christi in passione effusus, in resurrectione ad corpus ejus redierit.

2. Præterea, Verbum Dei nunquam deposuit quod in nostra natura assumpsit, partibus humanæ naturæ ab invicem in passione separatis. Sed Verbum Dei assumpsit in natura nostra non solum corpus, sed etiam sanguinem. Ergo sanguis ille nunquam fuit a Verbo depositus : rediit ergo ad ipsum in resurrectione.

Sed contra est quod in aliquibus Ecclesiis sanguis Christi usque hodie dicitur servari.

Respondeo dicendum, quod in resurrectione tam Christi quam nostra, totum quod fuit de veritate humanæ naturæ, reparabitur ; non autem illa quæ de veritate humanæ naturæ non fuerunt, et quamvis circa ea quæ sunt de veritate humanæ naturæ, sit diversa diversorum opinio ; secundum quamlibet opinionem non totus sanguis nutrimentalis, id est qui ex cibis generatur, pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Cum ergo Christus ante passionem comederit et biberit, nihil prohibet in eo fuisse aliquem san-

guinem nutrimentalem, qui ad veritatem humanæ naturæ non pertinet et quem oporteret ad corpus ejus in resurrectione redire.

Sed quia specialiter fit quæstio de sanguine in passione effuso pro redemptione humani generis; de hoc magis dicendum videtur quod totus in resurrectione ad corpus Christi redierit, triplici ratione. Quarum prima accipi potest ex ætate Christi patientis. Passus est enim in perfectissima ætate, in qua maxime ea quæ in homine inveniuntur, ad veritatem humanæ naturæ pertinere videntur tamquam ad maximam perfectionem adducta. Secunda sumitur ex merito passionis. Si enim Sanctorum Martyrum illæ partes in quibus passionem pro Christo sustinuerunt, quemdam privilegiatum fulgorem in resurrectione habent, ut Augustinus dicit, XXI de civitate Dei; ergo multo magis sanguis Christi, quem pro salute humani generis effudit, ad gloriosam resurrectionem reparatus est. Tertia ratio potest sumi ex ipsa virtute passionis. Sanguis enim ille in passione effusus humanum genus sanctificavit, secundum illud ad Hebr. ult., 12: *Jesus, ut sanctificaret per sanguinem suum populum, extra portam passus est.* Humanitas autem Christi salutiferam virtutem habuit ex virtute Verbi sibi uniti, ut Damascenus dicit in III lib. Unde manifestum est quod sanguis in passione effusus, qui maxime fuit salubris, fuit divinitati unitus; et ideo oportuit quod in resurrectione jungeretur aliis humanitatis partibus. Sanguis autem Christi qui in quibusdam Ecclesiis ostenditur, dicitur ex quadam imagine Christi percussa miraculose fluxisse, vel etiam alias ex corpore Christi.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. VI. — UTRUM CHRISTUS MAJUS DILECTIONIS SIGNUM OSTENDIT TRADENDO CORPUS SUUM IN CIBUM QUAM PATIENDO PRO NOBIS.

Ad secundum sic proceditur : Videtur quod Christus majus dilectionis signum nobis ostendit tradendo corpus suum in cibum quam patiendo pro nobis. Caritas enim patriæ perfectior est quam caritas viæ. Sed beneficium illud quo nobis Christus contulit corpus suum dans nobis in cibum, magis assimilatur caritati patriæ, in qua plene fruemur Deo ; passio autem quam pro nobis subiit, magis assimilatur caritati viæ, in qua nobis pro Christo imminet patiendum. Ergo majus est dilectionis signum quod Christus corpus suum tradidit nobis in cibum, quam quod Christus passus est pro nobis.

Sed contra est quod dicitur Joann. xv, vers. 13 : *Majorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

Respondeo dicendum, quod illud quod est potissimum in unoquoque genere, est mensura omnium eorum quæ sunt illius generis, ut patet per Philosophum in X Metaphys. Potissimum autem in genere amoris hominum est amor quo quis amat seipsum ; et ideo ex hoc amore necesse est mensuram accipere omnis amoris quo quis alium amat. Unde et in IX Eth. Philosophus dicit, quod *amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum.* Pertinet autem ad amorem quo quis amat seipsum, ut velit sibi bonum : unde tanto aliquis alium magis amare probatur, quanto magis bonum quod sibi vult, propter amicum prætermittit, secundum illud Prov. xii, 26: *Qui negligit damnum propter amicum, justus est.* Vult autem homo sibi triplex bonum particulare; quæ sunt anima, corpus et res exteriores. Est ergo aliquod signum amoris quod aliquis in rebus exterioribus propter alium detrimentum patiatur ; majus autem amoris signum, si etiam corporis proprii detrimentum patiatur, vel labores vel verbera pro amico sumendo : maximum autem dilectionis signum, si etiam animam suam deponere velit, pro amico moriendo. Quod ergo Christus pro nobis patiendo animam suam posuit, maximum fuit dilectionis signum ; quod autem corpus suum dedit in cibum sub sacramento, ad nullum detrimentum ipsius pertinet : unde patet quod primum est majus dilectionis signum : unde et hoc sacramentum est memoriale quoddam et figura passionis Christi; veritas autem præeminet figuræ, et res memoriali.

Ad primum ergo dicendum, quod exhibitio corporis Christi in sacramento habet quidem figuram quamdam caritatis qua diligit nos Deus in patria ; sed passio ejus pertinet ad ipsam Dei dilectio-

nem, nos a perditione ad patriam revocantem; dilectio autem Dei non est major in patria quam sit in præsenti.

QUÆSTIO IV.

Deinde circa angelos quæsitum est unum; scilicet utrum Lucifer sit subjectum ævi.

ART. VII. — UTRUM LUCIFER SIT SUBJECTUM ÆVI.

(1 part., quæst. 63, art. 7, et 9, ad 3).

Et videtur quod sic. Sicut subjectum temporis est primum temporale simplicissimum, ita subjectum ævi videtur esse simplicissimum æviternum. Hoc autem est Lucifer, qui inter angelus supremus fuit secundum suam naturam creatus. Ævum autem non respondet gratiæ, sed naturæ; alioquin corpora cælestia, quæ non sunt susceptiva gratiæ, ævo mensurari non possent. Cum ergo dona naturalia integra remanserint in dæmonibus post peccatum, sicut Dionysius dicit, IV cap. de divin Nomin., videtur quod ævum sit in Lucifero sicut in subjecto.

Sed contra: ævum est quædam æternitatis participatio. Sed angeli beati magis sunt in participatione æternitatis quam Lucifer, qui est beatitudinis expers. Ergo Lucifer non est subjectum ævi, sed magis supremus beatorum angelorum.

Respondeo dicendum, quod ex ignorantia linguæ græcæ provenit quod communiter apud multos ævum ab æternitate distingueretur, ac si distingueretur anthropos ab homine. Quod enim in græco dicitur ævum, in latino æternitas: et sic etiam Dionysius, X de divin. Nomin., pro eodem utitur æternitate et ævo. Sed quia nominibus utendum est ut plures: si utrumque distinguamus ab invicem, ævum nihil aliud erit quam æternitatis participatio; ut scilicet essentialis æternitas ipsi Deo attribuatur, ævum autem quasi participata æternitas substantiis spiritualibus, quæ sunt supra tempus. Quia vero id quod per essentiam dicitur, semper est mensura illius quod dicitur per participationem: potest dici quod prima mensura omnium æternorum est ipsa Dei æternitas, sicut etiam substantia Dei est mensura omnis substantiæ, ut dicit Commentator in X Metaphys. Si quis tamen velit accipere mensuram homogeneam, idest ejusdem generis: dicunt quidam, quod non est una mensura communis, sed quodlibet æviternum habet suum ævum; sed hi propriam vocem ignorant; sic enim esset verum quod dicunt, si omnia æviterna essent æqualia: sic enim unum eorum non esset mensura alterius. Hoc autem non est verum, quia in angelis est accipere primum, medium et ultimum: non solum secundum diversas hierarchias et ordines, sed etiam secundum diversos angelos in eodem ordine, ut patet per Dionysium, X capit. cælestis Hierar. Et quia semper illud quod est simplicissimum, est mensura in quolibet genere, sicut dicitur in X Metaph. (text. comm. 2); ideo necesse est ut duratio simplicissimi æviterni sit ævum omnium æviternorum: et ita simplicissimum æviternum et subjectum ævi.

Sed attendendum, quod subsantiæ spirituales mensurantur ævo non solum quantum ad earum substantiam, sed etiam quantum ad earum propriam operationem. Unde in libro de Causis dicitur, quod sunt in momento æternitatis, secundum substantiam et operationem: et sic oportet quod ille angelus qui est subjectum ævi, sit simplicissimus non solum quantum ad essentiam, sed etiam quantum ad operationem. Talis autem est supremus omnium angelorum bonorum, cujus operatio maxime est in uno, quod est Deus, unita. Unde supremus omnium angelorum est subjectum ævi, non autem Lucifer.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqui posuerunt Luciferum non fuisse supremum angelorum: sed, sicut Damascenus dicit, fuit primus eorum qui præerant ordini terrestri. Si vero concedamus secundum Gregorium, quod fuerit supremus omnium, tunc dicendum est, quod sua operatio aversa est ab uno primo, et conversa ad multitudinem inferiorum rerum, quarum primatum appetiit; et secundum hoc dæmones decidunt a summa simplicitate ævi. Unde Dionysius dicit, IV cap. de divin Nomin., quod dæmones dicuntur mali, propter hoc quod infirmantur circa operationem naturalem.

QUÆSTIO V.

Deinde quæsitum est de hominibus: et primo quantum ad ea quæ possunt omnibus esse communia; secundo quantum ad ea quæ pertinent ad quosdam horum status. Circa communia vero quæsitum est quadrupliciter: primo quidem de his quæ pertinent ad naturam hominis; secundo de his quæ pertinent ad sacramenta; tertio de his quæ pertinent ad virtutes; quarto de his quæ pertinent ad præcepta. Circa primum quæsita sunt tria: 1° quantum ad personas hominum; utrum scilicet si Adam non peccasset, iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur; — 2° quantum ad intellectum, utrum scilicet verbum cordis sit species intelligibilis; — 3° quantum ad voluntatem; utrum scilicet ea quæ per timorem fiunt, sint voluntaria.

ART. VIII. — UTRUM, SI ADAM NON PECCASSET, IIDEM HOMINES NUMERO SALVARENTUR QUI NUNC SALVANTUR.

(Art. 63, Sed contra, et ad 2).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod si Adam non peccasset, non iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur. Si enim Adam non peccasset, soli electi nascerentur. Ergo non fuissent nati illi peccatores qui finaliter sunt reprobati, et per consequens nec eorum filii; quia si non sunt iidem patres, consequens est neque filios esse eosdem. Multi autem nunc salvantur ex reprobis parentibus nati. Ergo si Adam non peccasset, non iidem salvarentur qui nunc salvantur.

2. Præterea, secundum Philosophum semen est superfluum alimenti. Sed aliis cibis homo usus fuisset in paradiso, si non peccasset, ab his quibus nunc utitur. Ergo aliud fuisset semen, et per consequens alii filii.

Sed contra est quod Gregorius dicit, IV Moral.: *Si primum parentem nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios gehennæ generaret; sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab eo electi nascerentur.*

Respondeo dicendum, quod cum in generatione hominis, sicut et aliorum animalium, semen patris sit agens, materia vero a matre ministrata sit sicut patiens, ex quo corpus humanum forma formatur impossibile est eumdem filium nasci, sive sit alius pater, sive sit alia mater; sicut etiam non est idem numero sigillum, sive sit alia cera, sive sit aliud corpus sigilli, ex cujus impressione cera sigillatur. Et quamvis superfluum alimenti sit semen, secundum Philosophum, diversitas tamen alimentorum non sufficeret ad diversificandum filios qui ex semine nascuntur: quia ex illis cibis non sumitur semen nisi quatenus aliqualiter in substantiam parentum covertuntur.

Dicunt quidam sequentes Anselmum, quod si homo non peccasset in illa prima tentatione, statim confirmatus fuisset et ipse et omnes qui ab eo nascerentur, ita quod omnes qui nascerentur, fuissent electi. Unde, cum nunc multi qui salvantur, ex peccatoribus nascantur, sicut in objiciendo tangebatur, consequens est quod essent alii parentes salvandorum, et per consequens alii filii. Sed hæc positio non videtur esse vera: quia secundum Augustinum, XIV de civit. Dei, status corporis in homine proportionabiliter respondet statui animæ. Quamdiu ergo homo habuit corpus animale, potens mori et non mori, indigens alimentis, tamdiu habuit animam potentem peccare et non peccare: habuit autem corpus animale quamdiu fuit in statu generandi; quod etiam fuisset, si post illam primam tentationem non peccasset; et ideo possibile fuisset, si primus homo tunc non peccasset, quod etiam ipse vel ejus posteri postmodum peccarent, ut Hugo de Sancto Victore dicit. Unde ex hoc non sequitur parentum diversitas, quod nunc sunt aliqui peccatores, tunc autem non essent; sed est aliud; unde necesse est ponere diversitatem parentum: quia in primo statu unus homo non habuisset plures uxores, nec etiam aliqui ex fornicatione vel adulterio nascerentur, quod nunc contingit etiam in his qui salvantur. Multi enim filii unius parentis ex pluribus uxoribus nati salvantur, sicut patet de filiis Jacob: multi etiam ex fornicatione vel adulterio nati: alioquin eis frustra sacramenta salutis adhiberentur.

Unde relinquitur quod aliqui nunc salvantur, qui, si primus homo non peccasset, non nascerentur, et per consequens non salvarentur. Nec tamen Dei prædestinatio falleretur, quia Deus prædestinavit homines habens scientiam futuri eventus. Quod vero Gregorius dicit, quod si primus homo non peccasset nequaquam ex se filios gehennæ generaret,

indubitanter verum est: Non enim in filios transfunderet peccatum originale, secundum quod homines filii iræ nascuntur. Quod autem subdit, quod hi soli qui nunc salvandi sunt, nascerentur, intelligendum est quod pronomen facit simplicem demonstrationem; quia scilicet soli electi nascerentur quantum est ex ratione originis: non autem demonstrationem personalem, quia aliæ personæ essent hominum qui salvarentur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. IX. — UTRUM VERBUM CORDIS SIT SPECIES INTELLIGIBILIS.

(1 part., quæst. 34, art. 1; et quæst. 84, art. 4, corp. et ad 1; quæst. 85, art. 2; opusc. 53, corp.).

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod verbum cordis sit species intelligibilis. Verbum enim cordis est quo intellectus videt. Hoc autem est species intelligibilis. Ergo verbum cordis est species intelligibilis.

2. Præterea, cognitio intellectiva a sensu oritur. Sed illud quod sensus sentit, est species intelligibilis. Ergo verbum cordis quo intellectus intelligit, est species intelligibilis.

Sed contra: verbum cordis interius est quod exteriori verbo significatur. Sed verbum exterius non significat speciem intelligibilem. Ergo verbum interius non est ipsa species intelligibilis.

Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum, XV de Trinit., verbum cordis importat quoddam procedens a mente, sive ab intellectu. Procedit autem aliquid ab intellectu, in quantum est constitutum per operationem ipsius. Est autem duplex operatio intellectus, secundum Philosophum in III de Anima (text. comm. 21). Una quidem quæ vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format in seipso definitionem, vel conceptum alicujus incomplexi. Alia autem operatio est intellectus componentis et dividentis, secundum quam format enuntiationem. Et utrumque istorum per operationem intellectus constitutorum vocatur verbum cordis, quorum primum significatur per terminum incomplexum, secundum vero significatur per orationem. Manifestum est autem quod omnis operatio intellectus procedit ab eo secundum quod est factus in actu per speciem intelligibilem, quia nihil operatur nisi secundum quod est actu. Unde necesse est quod species intelligibilis, quæ est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum; quamvis ipsum verbum possit dici forma vel species intelligibilis, sicut per intellectum constituta, prout forma artis quam intellectus adinvenit, dicitur quædam species intelligibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus intelligit aliquid dupliciter: uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum; et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem.

Ad secundum dicendum, quod cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili: unde per formam quæ sibi a sensibili imprimitur, sentit: non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem: hoc autem facit vis imaginativa, cujus formæ quodammodo simile est verbum intellectus.

ART. X. — UTRUM EA QUÆ FIUNT EX TIMORE, SINT VOLUNTARIA.

(2-2, quæst. 6, art. 6, corp.; et 7, ad 1).

Circa tertium sic proceditur: Videtur quod ea quæ fiunt ex timore, non sint voluntaria. Necessitas enim voluntati contrariatur, ut dicitur in V Metaph. (text. comm. 6). Sed ea quæ fiunt ex timore, dicuntur ex necessitate fieri. Non ergo sunt voluntaria.

Sed contra: omne quod quis operatur propter finem, est voluntarium. Sed ea quæ quis operatur ex timore, operatur propter finem, scilicet ad vitandum malum quod timet; sicut qui projicit merces in mare, vitat submersionem navis. Ergo hujusmodi sunt voluntaria.

Respondeo dicendum, quod, cum bonum sit voluntatis objectum; hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit voluntarium, quo modo se habet ad hoc quod sit bonum. Contingit autem aliquid in universali consideratum esse bonum, quod tamen secundum aliquas particulares circumstantias redditur malum; sicut generare filios est bonum, sed generare filios ex non sua uxore est ma-

lum. Et similiter contingit, aliquid in universali consideratum esse malum, quod tamen secundum aliquas particulares circumstantias fit bonum; sicut occidere, secundum se est malum, sed occidere hominem perniciosus multitudini, est bonum. Et quia actiones circa singularia judicantur bonæ vel malæ, et per consequens voluntariæ vel involuntariæ, simpliciter quidem consideratis singularibus circumstantiis, secundum quid autem secundum quod in universali considerantur; ea quæ ex timore fiunt, in universali quidem considerata, sunt mala et involuntaria; sed si considerentur secundum singularia quæ circumstant, sic sunt bona et voluntaria: sicut projicere merces in mare, secundum se consideratum, est malum et non voluntarium, sed in tali casu est bonum et voluntarium. Unde et Philosophus dicit in III Ethic., quod hujusmodi mixta sunt ex voluntario et involuntario; simpliciter autem sunt voluntaria, secundum quid autem involuntaria, ex necessitate facti.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO VI.

Deinde circa sacramenta quæsitum est: Primo de sacramento Eucharistiæ. Secundo de sacramento pœnitentiæ. Tertio de sacramento matrimonii. Circa Eucharistiam quæsita sunt duo: 1° utrum forma panis annihiletur; — 2° utrum sacerdos dare debeat hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti.

ART. XI. — UTRUM FORMA PANIS IN SACRAMENTO EUCHARISTIÆ ANNIHILETUR.

(3 part, quæst. 75, art. 4, et 6, corp. et ad 3).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod forma panis in sacramento Eucharistiæ annihiletur. Illud enim annihilari videtur, quod desinit esse et in nihil convertitur. Sed forma panis, facta consecratione, desinit esse, nec est dare in quod convertatur: non enim convertitur in materiam corporis Christi, nec etiam in formam ejus, quæ est anima, alioquin anima esset ibi ex vi sacramenti. Ergo forma panis annihilatur.

2. Præterea, Augustinus dicit (super illud Joann. XVII: *Clarifica me, Pater,* etc.): *Si humana natura convertitur in Verbum, si diligentius cogitamus, homo periret in Deo.* Sed illud annihilari dicitur quod perit. Ergo, si panis convertitur in corpus Christi, videtur quod annihiletur.

Sed contra est, quia sicut Augustinus dicit, lib. LXXXIII quæst., Deus non est auctor tendendi in non esse. Est autem auctor sacramenti Eucharistiæ. Ergo in illo sacramento nihil annihilatur.

Respondeo dicendum, quod annihilatio quemdam motum importat. Omnis autem motus denominatur a termino ad quem; unde terminus annihilationis est nihil. Consecratio autem panis in sacramento Eucharistiæ non terminatur ad nihil, sed ad corpus Christi; alioquin non esset dare quomodo corpus Christi incipiat esse sub sacramento; non enim incipit ibi esse per motum localem, alioquin desineret esse in cælo. Relinquitur ergo quod in consecratione panis non est aliqua annihilatio, sed transubstantiatio panis in corpus Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in generatione naturali neque forma neque materia generatur aut corrumpitur, sed totum compositum; ita etiam in sacramento altaris non est quærendum seorsum de forma aut materia in quid convertatur; sed totus panis convertitur in totum corpus Christi, in quantum est corpus: quia si in triduo mortis Christi fuisset consecratio facta, non fuisset ibi anima, sed corpus exanime, sicut in sepulcro jacebat.

Ad secundum dicendum, quod perire diceretur natura humana, si converteretur in Verbum, in quantum esse desineret, quod pertinet ad terminum *a quo:* non autem si annihiletur quantum ad terminum *ad quem.*

ART. XII. — UTRUM SACERDOS DEBEAT DARE HOSTIAM NON CONSECRATAM PECCATORI OCCULTO HOC PETENTI.

• Circa secundum sic procedebatur: 1. Videtur quod sacerdos non debeat dare hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti. Non enim debet sacerdos peccatum occultum publicare. Publicaret autem, si ei daret hostiam non consecratam, cum aliis sociis daret consecratam. Ergo sacerdos non debet dare hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti.

2. Præterea, hostia consecrata a sacerdote alicui fideli porrecta, a circumstantibus adoratur. Si ergo exhibet hostiam

non consecratam loco consecratæ, quantum est in se, faciet populum idolatrare; quod est grave peccatum. Non ergo sacerdos debet peccatori occulto petenti dare hostiam non consecratam.

Sed contra est, quia sacerdos est medicus animarum; sapiens autem medicus vitat, quantum potest, periculum infirmi quem accepit in cura; peccatori autem, cujus curam habet, imminet magnum periculum, si in conscientia mortalis peccati corpus Christi accipiat; quia *qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit*, ut dicitur I Cor. xi, 29. Ergo sacerdos bene facit, si ejus periculum evitet, porrigens ei hostiam non consecratam.

Respondeo dicendum, quod veritati non est aliqua fictio adjungenda, quia nulla est conventio lucis ad tenebras, ut Apostolus dicit II ad Cor. vi: et propter hoc Augustinus probat in libro LXXXIII quæstionum, quod corpus Christi non fuit phantasticum, quia veritas, quæ est Christus, non potuit fallere; et ideo in sacramentis Ecclesiæ nihil est per fictionem agendum, et præcipue in sacramento altaris, in quo totus Christus continetur. Esset autem quædam fictio, si hostia non consecrata loco consecratæ daretur; cum etiam sacerdos, quantum in se est, populo fieret idolatrandi occasio; qui quamvis peccatum idolatriæ non incurreret, æstimans probabiliter hostiam esse consecratam, tamen sacerdos in hoc quod hostiam non consecratam populo exhiberet adorandam, idolatriæ crimen incurreret. Unde hoc in nullo casu est faciendum, ut hostia non consecrata exhibeatur uni vel pluribus tamquam consecrata. Debet ergo sacerdos peccatorem occultum primo quidem monere ut pœnitentiam agat, et sic ad sacramentum accedat; quod si pœnitere noluerit, debet ei occulte inhibere ne aliis communicantibus in publico se immisceat; quod si se immiscuerit, debet ei dare hostiam consecratam.

Unde prima duo concedimus.

Ad tertium dicendum, quod stultus esset medicus, qui cum majori suo periculo minus periculum infirmi vellet impedire; puta si vellet ipse venenum bibere, ne infirmus biberet vinum. Multo autem magis peccat sacerdos fictionem faciens in sacramento Christi quam peccator indigne sumens. Unde stultus esset sacerdos si, ut vitaret peccatum subditi, ipse gravius peccaret, fictionem faciens in sacramento veritatis.

QUÆSTIO VII.

Deinde circa sacramentum pœnitentiæ quæsita sunt duo: 1° utrum prælatus debeat subditum suum ab administratione removere propter aliquid quod ab eo in confessione audivit; — 2° utrum in meliori statu moriatur ille qui moritur in via eundi ultra mare, quam ille qui moritur in redeundo.

ART. XIII. — UTRUM PRÆLATUS POSSIT SUBDITUM SUUM AB ADMINISTRATIONE REMOVERE.

(IV, dist. 21; quæst. 3, art. 1; quæst. 1, ad 3).

Circa primum sic proceditur: Videtur quod prælatus possit subditum suum ab administratione removere propter aliquid quod ab eo in confessione audivit. Quia quod institutum est pro caritate, contra caritatem non militat. Sed sigillum confessionis institutum est pro caritate. Non ergo militat contra caritatem, ex qua tenetur prælatus saluti subditorum providere. Est autem quandoque contra salutem subditi, si ei administratio dimittatur, ut puta si habeat occasionem recidivandi in peccatum. Ergo, non obstante sigillo confessionis, prælatus debet eum ab administratione removere.

Sed contra est, quia nihil est faciendum in præjudicium confessionis. Esset autem præjudicium confessionis, si subditus ab administratione removeretur propter crimen quod suo prælato confessus est, quia per hoc alii retraherentur a confitendo. Non ergo debet prælatus subditum ab administratione removere propter peccatum quod ei confessus est.

Respondeo dicendum, quod id quod per confessionem auditur, nullo modo est manifestandum nec verbo nec signo nec nutu; nec etiam aliquid est faciendum, unde in suspicionem peccati aliquis possit devenire. Si ergo amotio subditi ab administratione possit inducere ad manifestandum peccatum in confessione auditum, vel ad aliquam probabilem suspicionem habendam de ipso, nullo modo prælatus deberet subditum ab administratione removere; puta, si in aliquo monasterio esset consuetum

quod priores non amoverentur de suis prioratibus nisi propter culpam, manifestaretur peccatum confitentis per remotionem ab administratione. Unde si Abbas hoc faceret, graviter peccaret tamquam confessionem revelans. Posset tamen eum secreto caritative admonere ut cum instantia peteret cessionem, si hoc videret saluti ejus expedire. Si vero per amotionem ab administratione peccatum nullatenus manifestaretur, puta, si in aliquo monasterio esset consuetum quod Abbas pro suo libito de facili aliquos ab administratione removeret; tunc alia occasione accepta posset subditum sibi confessum ab administratione removere, et deberet hoc facere cum debita tamen cautela, si talis administratio esset subdito periculosa in posterum; quamvis etiam et in hoc casu melius esset quod eum induceret ad cessionem petendam. Si vero periculum in posterum non timeretur, non oportet quod peccato præterito per pœnitentiam deleto eum ab administratione removeret; sicut etiam Augustinus dicit in lib. de adulterinis conjugiis: *Cur adhuc deputamus adulteros quos credimus pœnitentia esse sanatos?* Quandoque enim pœnitentes innocentibus meliores sunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. XIV. — UTRUM MELIUS MORIATUR CRUCESIGNATUS QUI MORITUR IN VIA EUNDI ULTRA MARE, QUAM QUI MORITUR REDEUNDO.

(Art. 38; et IV, dist. 20, quæst, 1, art. 2, quæst. 3, ad 4).

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod melius moriatur crucesignatus qui in via eundi ultra mare moritur, quam ille qui moritur redeundo. Qui enim moritur in eundo, moritur quasi prosequendo votum suum, ut se exponat morti pro Christo, et ita moritur tamquam martyr; qui autem moritur redeundo, non moritur in proposito se exponendi pro Christo, et ita moritur quasi confessor. Sed major est status martyrum quam confessorum. Ergo in meliori statu moritur qui moritur in eundo, quam qui moritur in redeundo.

Sed contra: qui moritur in redeundo, jam consummavit votum suum; qui autem moritur in eundo, nondum consummavit, sed est quasi in principio. Perfectum autem melius est imperfecto, et finis principio. Ergo melius moritur qui moritur in redeundo, quam qui moritur in eundo.

Respondeo dicendum, quod quanto aliquis cum pluribus meritis moritur, tanto melius moritur. Merita autem manent homini, non solum illa quæ actu agit, sed etiam illa quæ jam fecit, quasi apud Deum deposita, secundum illud II ad Timoth. I, 12: *Scio cui credidi; et certus sum quia potens est depositum meum servare.* Manifestum est autem, quod ille qui moritur in redeundo de ultra mare, ceteris paribus, cum pluribus meritis moritur quam ille qui moritur in eundo: habet enim meritum ex assumptione itineris, et ulterius ex prosecutione, in qua forte multa gravia est passus; et ideo, ceteris paribus, melius moritur ille qui moritur redeundo; quamvis ire sit magis meritorium quam redire, genus operis considerando.

Ad primum ergo dicendum, quod illud propositum exponendi se morti propter Christum, habuit etiam iste in eundo; nec hoc meritum perdidit, si se a peccato immunem custodivit.

QUÆSTIO VIII.

Deinde circa matrimonium quæsita sunt duo: 1° si aliquis despondeat aliquam per verba de futuro, et postea carnaliter cognoscat, non quidem quasi consentiens in matrimonium, sed solummodo volens fraudulenter surripere copulam carnalem, si postmodum contrahat cum alia per verba de præsenti, utrum secunda sit uxor ejus; — 2° si vir accuset uxorem de adulterio occulto, utrum mulier teneatur in judicio suum peccatum confiteri.

ART. XV. — UTRUM ILLE QUI COGNOVIT CARNALITER QUAM SPOPONDERAT, POSSIT HABERE UXOREM ILLAM CUM QUA POSTEA CONTRAHIT PER VERBA DE PRÆSENTI.

(IV, dist. 27, art. 1, quæst. 2, 3, corp.; et dist. 28, art. 3).

Circa primum sic procedebatur: Videtur quod ille qui cognovit carnaliter quam desponderat per verba de futuro, non possit habere uxorem illam cum qua postea contrahit per verba de præsenti. Judicio enim Ecclesiæ compellitur stare cum prima, quam carnaliter cognovit. Sed Ecclesia potest facere personas illegitimas ad contrahendum. Ergo videtur quod talis non possit cum alia muliere habere matrimonium; et ita illa cum qua secundo contraxit per verba de præsenti, non erit uxor sua.

Sed contra est, quod error hominis non præjudicat veritati matrimonii. Sed ex errore hominis præsumentis esse consensum ubi fuit carnaliter copula, contingit quod per judicium Ecclesiæ compellitur aliquis illam habere quam cognovit carnaliter post contractum per verba de futuro. Ergo non præjudicat veritati secundi matrimonii, quod est rite contractum per verba de præsenti.

Respondeo dicendum, quod sicut Leo Papa dicit, causa matrimonii est consensus per verba de præsenti expressus, sine quo cetera etiam cum coitu subsecuta frustrantur. Remota autem causa removetur effectus: unde, cum in primo matrimonio ponatur non fuisse consensus, manifestum est quod non fuit matrimonium: et quia posita causa ponitur effectus, consequens est ut secundum fuerit matrimonium, in quo ponitur fuisse mutuus consensus per verba de præsenti expressus inter personas a matrimonio solutas.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia in his quæ ad matrimonium pertinent, tripliciter se habet. Uno quidem modo per modum judicantis: et quia homines vident ea quæ sibi apparent, secundum quod dicitur I Reg. XVI, oportet quod judex ecclesiasticus judicet secundum ea quæ sibi apparent per confessiones partium, et per idoneos testes, et per alia legitima documenta: quibus omnibus adhibitis contingit quandoque veritatem latere; et præcipue in his quæ pertinent ad interiora cordis, quæ humano testimonio probari non possunt, etsi per aliqua signa exteriora de his possit aliqua conjectura haberi. Et ideo judicium Ecclesiæ circa ea quæ ad matrimonium pertinent, si veritas lateat, non impedit sequens matrimonium contrahendum, nec dirimit jam contractum. Alio modo se habet per modum prohibentis vel punientis: et hoc quidem impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit jam contractum; puta, uxoricidæ pœnam imponit Ecclesia ut ulterius a matrimonio abstineat; si tamen contraxerit, matrimonium non dirimitur. Tertio modo se habet per modum statuentis, quod fit solum auctoritate summi Pontificis: et secundum hoc personæ aliquæ redduntur illegitimæ ad contrahendum, ita quod si etiam contrahant, matrimonium dirimitur, ut patet in quibusdam gradibus consanguinitatis et affinitatis; vel etiam de adultera, cum quis dedit ei fidem de contrahendo, vel cum machinatus est in mortem uxoris.

ART. XVI. — UTRUM MULIER ACCUSATA DE ADULTERIO OCCULTO, TENEATUR SUUM PECCATUM IN JUDICIO CONFITERI.

(IV, dist. 37, quæst. 2, art. 1, et dist. 42, art. 4, quæst. 3, ad 2).

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod mulier accusata de adulterio occulto, non teneatur suum peccatum in judicio confiteri. Nullus enim tenetur suum peccatum occultum publicare. Sed adulterium mulieris est occultum. Si autem in judicio confiteretur ipsum, veniret in publicum. Ergo non tenetur mulier accusata de adulterio suum peccatum in judicio confiteri.

Sed contra est, quia debet præstare juramentum de veritate dicenda. Sed nullo modo debet dejerare. Ergo debet veritatem confiteri de suo peccato.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est distinguendum. Si enim adulterium sit omnino occultum, non debet peccatum suum in judicio confiteri, nec debet ab ea exigi juramentum de veritate dicenda, quia occulta soli divino judicio reservantur, secundum illud I ad Cor. cap. IV, 5: *Nolite ante tempus judicare, quoadusque veniat Dominus, qui illuminabit abscondita tenebrarum.* Sed quando ex adulterio procedit infamia, vel aliqua signa evidentia apparent, quæ vehementem suspicionem facere possunt, vel quando est semiplene probatum; tunc debet ab ea exigi juramentum de veritate dicenda, et ipsa tenetur confiteri veritatem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO IX.

Deinde circa virtutes quæsita sunt duo: 1° circa justitiam; scilicet si aliquis incidens in latrones, promittat eis pecuniam pro sua liberatione, si mutuo eam accipiat ab aliquo suo amico, utrum restituere teneatur; — 2° circa abstinentiam, utrum aliquis peccare possit nimis jejunando vel vigilando.

ART. XVII. — UTRUM ILLE QUI PECUNIAM ACCEPIT MUTUO UT REDIMERET SE A LATRONIBUS, TENEATUR EAM RESTITUERE.

Ad primum sic procedebatur: 1. Videtur quod ille qui pecuniam accepit

mutuo ut redimeret se a latronibus, non teneatur eam restituere. Quia, ut Augustinus dicit, tempore necessitatis omnia sunt communia. Sed nullus debet quasi proprium petere id quod est commune, ut Ambrosius dicit, et habetur in Decretis dist. 4. Cum ergo ille qui in latrones incidit, fuerit in maxima necessitate constitutus, utpote in periculo mortis existens, videtur quod factum sit sibi commune aliquid quod erat alterius; et ita non teneatur ei restituere qui mutuavit, ac si esset proprium ejus.

2. Præterea, nullus tenetur facere recompensationem alicui pro eo quod ille facere tenebatur. Sed ille qui mutuavit pecuniam, tenebatur proximum suum a mortis periculo liberare, secundum illud Prov. xxiv, 2: *Erue eos qui ducuntur ad mortem.* Ergo videtur quod ille qui est liberatus, non teneatur ei restituere pecuniam mutuatam.

Sed contra est quod Dominus, Matth. cap. vii, 12, dicit: *Omnia quæ vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.* Sed ille qui liberatus est a latronibus, vellet sibi restitui, si quid mutuasset. Ergo etiam ipse debet restituere quod mutuo accepit.

Respondeo dicendum, quod justitiæ actus est unicuique reddere quod sibi debetur. Unde, cum ratione contractus bonæ fidei, qui fuit inter mutuantem et mutuo accipientem, restitutio debeatur ex justitiæ præcepto; tenetur ille qui mutuo accepit pecuniam, eam reddere creditori; et tanto magis, quanto in majori necessitate creditor sibi subvenit.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc in necessitate fiunt omnia communia cum homo non potest sibi de duo subvenire; ridiculum enim esset, si quis famem patiens nollet accipere panem quem haberet in arca, et diceret se accipere panem alienum quasi communem; quæ autem per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, ut dicit Philosophus in V Ethic. Iste autem qui in latrones incidit, potest se per amicos liberare mutuum accipiendo; et ideo non fiunt ei omnia communia.

Ad secundum dicendum, quod unusquisque tenetur ad liberandum proximum a morte secundum suam conditionem et modum; et hoc quidem convenienter implevit ille qui pecuniam mutuavit; non autem tenebatur eam donare in casu quo ille poterat per mutuum liberari.

ART. XVIII. — UTRUM HOMO POSSIT PECCARE NIMIS JEJUNANDO VEL VIGILANDO.

(2-2, quæst. 88, art. 2, ad 3, et quæst. 147, art. 1, ad 1).

Circa secundum sic proceditur: Videtur quod homo non possit peccare nimis jejunando vel vigilando. Deus enim non potest nimis ab homine diligi. Sed probatio dilectionis est exhibitio operis, ut Gregorius dicit in homilia quadam. Ergo videtur quod non possit aliquis peccare nimis jejunando vel vigilando propter Deum.

Sed contra est quod Bernardus confitetur se peccasse de hoc quod nimis corpus suum jejunando et vigilando debilitavit.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in I Polit., aliter est judicandum de fine, aliter de his quæ sunt ad finem; illud enim quod quæritur tamquam finis, absque mensura quærendum est; in his autem quæ sunt ad finem, est adhibenda mensura secundum proportionem ad finem; sicut medicus sanitatem, quæ est finis ejus, facit quantumcumque potest majorem; sed adhibet medicinam secundum quod convenit ad sanitatem faciendam.

Est ergo considerandum, quod in spirituali vita dilectio Dei est sicut finis; jejunia autem et vigiliæ et alia exercitia corporalia non quæruntur tamquam finis; quia, sicut dicitur ad Rom. xiv, 17, *non est regnum Dei esca et potus;* sed adhibentur tamquam necessaria ad finem, idest ad domandas concupiscentias carnis, secundum illud Apostoli, I ad Cor. cap. ix, 27: *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo* etc. Et ideo hujusmodi sunt adhibenda cum quadam mensura rationis; ut scilicet concupiscentia devitetur, et natura non extinguatur; secundum illud ad Rom. xii, 1: *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem;* et postea subdit: *rationabile obsequium vestrum.* Si vero aliquis in tantum virtutem naturæ debilitet per jejunia et vigilias, et alia hujusmodi, quod non sufficiat debita opera exequi; puta prædicator prædicare, doctor docere, cantor cantare, et sic de aliis; absque dubio peccat; sicut etiam peccaret vir qui ni-

mia abstinentia se impotentem redderet ad debitum uxori reddendum. Unde Hieronymus dicit: *De rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate vel somni penuria immoderate corpus affligit; et iterum rationalis hominis dignitatem amittit qui jejunium caritati, vigilias sensus integritati præfert.*

QUÆSTIO X.

Deinde circa præcepta quæsita sunt duo: 1° utrum præcepta ordine naturæ præcedant consilia; — 2° utrum peccata quæ fiunt contra præcepta secundæ tabulæ, sit graviora peccatis quæ fiunt contra præcepta primæ tabulæ.

ART. XIX. — UTRUM PRÆCEPTA ORDINE NATURÆ PRÆCEDANT CONSILIA.

(Art. 93).

Circa primum sic proceditur: Videtur quod præcepta ordine naturæ præcedant consilia. Illud enim est prius ordine naturæ ad quod natura primo instigat. Sed præcepta sunt de primo instinctu naturæ, quia sunt de dictamine rationis naturalis, non autem consilia. Ergo præcepta sunt priora ordine naturæ quam consilia.

Sed contra est, quia prius natura dicitur aliquid esse tripliciter. Uno modo sicut imperfectum est prius perfecto; et hoc modo præcepta non sunt priora consiliis, quia in præceptis caritatis præcipue consistit perfectio. Secundo per modum causæ tempore præcedentis effectum; et sic etiam non sunt priora, quia non est necessarium quod aliquis prius impleat præcepta quam consilia. Tertio per modum originis, quando principium est simul tempore, sicut lux solis et radius. Sed nec hoc modo præcepta sunt priora; quia non est necesse quod quicumque serva præcepta, servet consilia. Ergo nullo modo præcepta ordine naturæ præcedunt consilia.

Respondeo dicendum, quod circa hoc necesse est duo considerare: primo quid sit esse prius ordine naturæ, secundo quid sit præceptum et quid consilium; quibus manifestatis, evidenter apparebit quod quæritur.

De primo ergo sciendum est, quod secundum Philosophum in V Met. (text. comm. 16), prius et posterius dicuntur in quolibet ordine per comparationem ad principium illius ordinis; sicut in loco per comparationem ad principium loci, in disciplinis per comparationem ad principium disciplinæ. Sic ergo et in ordine naturæ dicitur aliquid esse prius per comparationem ad naturæ principia, quæ quidem sunt quatuor causæ. Unde secundum unumquodque genus causæ, prius in ordine naturæ est quod propinquius est causæ. Quamvis autem causæ sint quatuor, tres tamen earum, scilicet efficiens, formalis et finalis, concurrunt in idem; unde relinquitur quod ordo naturæ sit duplex. Unus quidem secundum rationem causæ materialis, secundum quod imperfectum est prius perfecto, et potentia actu. Alius autem ordo naturæ est secundum rationem aliarum trium causarum, secundum quam perfectum est prius imperfecto et actus potentia. Unde et Philosophus dicit, V Metaph. (text. comm. 16), quod *alia sunt potestate priora, alia perfectione.* Et quia forma est magis natura quam materia, ut probatur in III Phys. (text. comm. 12). convenientius dicitur esse prius natura actus, qui est prior substantia et specie, ut dicitur in III Metaph. (text. com. 12), quam potentia, quæ in uno et eodem est prior generatione et tempore. Unde Philosophus dicit in II Perihermenias, quod in his quæ contingit esse actu et potestate, ea quæ sunt actu, sunt natura priora et posteriora.

Circa secundum vero, scilicet circa rationem consilii et præcepti, considerandum est, quod præceptum importat rationem debiti; debitum autem aliquod est dupliciter. Uno modo secundum se et hoc modo finis est debitus in unoquoque negotio; medicus enim propter se debet quærere sanitatem. Alio modo est aliquod debitum propter aliud; scilicet id sine quo non potest perveniri ad finem: sicut medicus debet indicere diætam infirmo, sine qua non potest sanari. Illud vero quod ordinatur in finem ut melius aut facilius finem consequatur, si sine hoc aliqualiter possit haberi finis, non habet rationem debiti. Finis autem spiritualis, qui lege divina ordinatur, est duplex. Unus quidem principalis, scilicet adhærere Deo per caritatem; unde dicitur I ad Tim. cap. 1, 5: *Finis præcepti est caritas.* Alius autem finis secundarius quasi dispositivus, scilicet puritas et rectitudo cordis, quæ consistit in interioribus actibus aliarum

virtutum. Unde Apostolus dicit, ad Roman. VI, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificatione.* Sicut etiam in generatione naturali finis est et ipsa forma substantialis, et ultima dispositio ad formam. Unde manifestum est quod principalia præcepta divina sunt quidem de dilectione Dei et proximi, ut patet Matth. XIX, 22: secunda vero de interiori sanctificatione, secundum illud I ad Thess. IV, 3: *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra.* Omnia vero alia quæ sunt spiritualis vitæ, ordinantur ad prædicta sicut in finem, sed dupliciter. Quædam enim sunt talia sine quibus prædicti fines esse non possunt, et hæc cadunt sub præcepto, sicut: *Non habebis Deos alienus, non furtum facies* etc. Quædam autem sunt sine quibus ad prædictos fines perveniri potest, unde non cadunt sub præcepto; sed quia per hujusmodi facilius et melius pervenitur ad fines prædictos, dantur de eis consilia, sicut patet de paupertate, virginitate, et aliis hujusmodi. Et est simile, si aliquis deberet ex præcepto esse Romæ certo die, teneretur etiam ex debito præcepti Romam ire; non autem tenetur ex præcepto ire eques, quia sine hoc posset Romam pervenire: tamen caderet hoc sub consilio, in quantum equitando facilius et melius perveniret ad finem.

His ergo visis, patet de facili id quod quærebatur. Si enim comparemus consilia ad præcepta finalia, quæ sunt de dilectione Dei et proximi, de interiori cordis puritate; manifestum est quod præcepta sunt priora consiliis naturaliter ordine perfectionis sicut naturaliter prior est potentia et finis his quæ sunt ad finem; sed consilia erunt priora naturaliter ordine generationis et temporis; in quantum scilicet per consilia ad puritatem perfectam cordis et perfectam dilectionem Dei et proximi pervenimus. Si autem comparemus consilia ad alia præcepta quæ ordinantur ex necessitate in prædictos fines; sic erit duplex consideratio. Nam in consiliis necesse est ut includantur præcepta: qui enim omnia dimittit, non rapit aliena; et qui virginitatem servat, non mœchatur: sicut qui equitat vadit, sed non convertitur. Erit ergo una comparatio consiliorum ad præcepta absolute considerata; et sic hoc modo præcepta erunt ordine naturæ priora consiliis, sicut genus est naturaliter prius specie; consilia autem e converso priora naturaliter præceptis, sicut species sunt priores secundum naturam quam genera, ut patet per Philosophum, I Phys. (text. comm. 5): comparatur enim genus ad speciem sicut potentia ad speciem sicut potentia ad actum. Præcepta autem absolute sumpta se habent per modum generis ad observantiam præceptorum consiliis et sine consiliis; sicut non mœchari ad non mœchari cum virginitate, et ad non mœchari cum matrimonio; et ire commune est ad ire equitum et ad ire peditum. Alia vero comparatio est consiliorum ad præcepta sine consiliis observanda, sicut si comparemus euntem in equo ad eum qui vadit pedibus. Similis enim est comparatio virginis seu continentis ad matrimonium, et pauperis propter Christum ad eum qui in sæculo suis contentus est. Et sic simpliciter ordine naturæ consilia sunt priora præceptis tamquam perfecta imperfectis, nec oportet quod præcepta sic accepta præcedant naturaliter ordine generationis et temporis consilia; non enim oportet quod ille qui vult continentiam vel virginitatem servare, prius matrimonio jungatur: neque etiam oportet quod ille qui vult esse pauper propter Christum, prius sæcularem vitam agat, in qua suis divitiis sit contentus; sicut etiam non oportet quod ille qui vult ire eques Romam, prius vadat pedes, et postea eques; sed melius est si a principio eques vadat.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. XX. — UTRUM PECCATA CONTRA PRÆCEPTA SECUNDÆ TABULÆ SINT GRAVIORA PECCATIS QUÆ SUNT CONTRA PRÆCEPTA PRIMÆ TABULÆ.

(Art. 18, arg 1; et 1-2, quæst. 110, art. 6).

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod peccata quæ sunt contra præcepta secundæ tabulæ, sint graviora peccatis quæ sunt contra præcepta primæ tabulæ. Peccatum enim contra præcepta secundæ tabulæ est, contempto bono incommutabili, commutabili bono adhærere; sicut patet in furto et adulterio et aliis hujusmodi. Sed contemptus incommutabilis boni est peccatum contra præcepta primæ tabulæ, quibus ordinamur ad adhibendam reverentiam Deo. Ergo peccata quæ sunt contra præce-

pta secundæ tabulæ, includunt peccata quæ sunt contra præcepta primæ tabulæ, et aliquid addunt; ergo sunt graviora.

2. Præterea, simonia est maximum peccatum. Sed simonia, cum sit species avaritiæ, est contra præcepta secundæ tabulæ. Ergo peccata quæ sunt contra præcepta secundæ tabulæ, sunt graviora.

Sed contra est, quod peccata contra præcepta primæ tabulæ, sunt infidelitas, desperatio, et alia hujusmodi, quæ sunt gravissima peccata. Ergo peccata quæ sunt contra præcepta primæ tabulæ, sunt graviora.

Respondeo dicendum, quod formalis ratio peccati mortalis consistit in aversione a Deo. Si enim esset inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, non esset peccatum mortale. Præcepta autem primæ tabulæ secundum se ordinant directe hominem in Deum, unde dicuntur ad dilectionem Dei pertinere. Et ideo peccata quæ sunt contra præcepta primæ tabulæ, directe et secundum se important aversionem a Deo; peccata autem quæ sunt contra præcepta secundæ tabulæ, per se quidem deordinant nos principaliter circa bona commutabilia, circa quæ ordinamur per præcepta secundæ tabulæ; ex consequenti autem deordinant nos a Deo. In unoquoque autem genere potissimum est id quod est per se; unde peccata quæ sunt contra præcepta primæ tabulæ, secundum suum genus sunt gravissima in genere peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod contemptus Dei per se intentus est in peccatis quæ sunt contra præcepta primæ tabulæ; sic autem non ex necessitate includitur in peccatis quæ sunt contra præcepta secundæ tabulæ; non enim ille qui fornicatur, intendit hoc agere in contemptum Dei; sed intendit principaliter delectari, ad quod consequitur quod Deum contemnat, præter principalem intentionem mandata ejus transgrediens.

Ad secundum dicendum, quod simonia non est maximum peccatum simpliciter, sed maximum inter illa quæ committuntur circa contractus pecuniarios; et hoc etiam est ex hoc quod irreverenter se habet homo ad res sacras, in quo attingit peccata quæ sunt contra præcepta primæ tabulæ.

QUÆSTIO XI.

Deinde quæsitum est de his quæ pertinent specialiter ad quosdam hominum status. Et primo de his quæ pertinent ad prælatos. Secundo de his quæ pertinent ad doctores. Tertio de his quæ pertinent ad religiosos. Quarto de pertinentibus ad clericos. Circa primum quæsita sunt tria: 1° utrum B. Matthæus vocatus sit statim a teloneo ad statum apostolatus et perfectionis; — 2° utrum ille qui eligitur canonice in Episcopum, melius faciat consentiendo electioni de se factæ, vel eam recusando; — 3° utrum prælatus qui dat beneficium ecclesiasticum alicui suo consanguineo, sperans per hoc suum genus exaltari et ditari, committat simoniam.

ART. XXI. — UTRUM B. MATTHÆUS FUERIT VOCATUS STATIM DE TELONEO AD STATUM APOSTOLATUS ET PERFECTIONIS.

Ad primum sic proceditur: Videtur quod B. Matthæus non fuit vocatus statim de teloneo ad statum apostolatus et perfectionis. Dicit enim Gregorius super Ezechielem: *Nemo repente fit summus.* Sed status apostolatus et perfectionis evangelicæ est summus status humanæ vitæ. Ergo Matthæus non fuit statim vocatus ad statum perfectionis et apostolatus.

Sed contra est quod Hieronymus dicit super Matthæum, quod *de publicano repente fit apostolus*; et Beda dicit super Lucam, quod *de publicano in apostolum, de teloneario in evangelistam mutatus est*; et quædam Glossa dicit Luc. v, quod *nullam prorsus cogitationem vel respectum hujus vitæ sibi reservavit*; quod est perfectionis evangelicæ. Ergo statim vocatus est ad statum apostolatus et perfectionis.

Respondeo dicendum, quod quæstio ista ex verbis Evangelii determinari potest. Si enim loquamur de apostolatu, manifestum est secundum narrationem Matthæi, Marci et Lucæ, quod Dominus post vocationem Matthæi aliquando spatio temporis interjecto ex suis discipulis duodecim apostolos elegit, inter quos unus fuit Matthæus. Et sic patet quod statim a principio fuit vocatus ad discipulatum Christi, non autem ad apostolatum, nisi secundum præordinationem Christi, qui eum in apostolum sumendum disponebat: et secundum hoc intelligenda sunt verba Hieronymi et Be

dæ. Si autem loquamur de perfectione evangelica, sic manifestum est quod statim a principio vocatus est ad statum perfectionis: dicitur enim Lucæ v, 28, quod *surgens, relictis omnibus, secutus est eum:* quod etiam ad discipulatum Christi pertinebat, secundum illud quod dicitur Lucæ xiv, 33: *Nisi quis renuntiaverit omnibus his quæ possidet, non potest esse discipulus meus.*

Ad primum ergo dicendum, quod summum in vita humana potest accipi dupliciter. Uno modo secundum comparationem status ad statum, secundum quod in humana vita unus status est major alio, et aliquis est summus; et sic nihil prohibet aliquem fieri repente summum, id est attingere ad statum summum. Et hoc apparet tam in spirituali quam in sæculari. Inveniuntur enim aliqui statim a pueritia ad statum religionis, qui est perfectissimus, convolasse, vel proprio arbitrio, sicut beatus Joannes Baptista et beatus Benedictus; vel etiam devotione parentum, sicut illi qui monasteriis traduntur a parentibus. Sic non oportet ut aliquis in sæculari vita exerceatur antequam ad religionem transeat, sicut non oportet quod aliquis exerceatur in laicali vita antequam clericus fiat. Similiter etiam aliqui repente assumuntur ad regnum vel ab ipsa pueritia, sicut Salomon et Josias, reges Juda, vel etiam in ultimo statu, sicut Saul: et Eccle. iv, 14, dicitur quod *de carcere catenisque interdum quis ad regnum progreditur.* Alio modo potest accipi summum per comparationem graduum qui sunt perfectio unius hominis; et sic intelligit Gregorius quod nemo repente fit summus. Dicit enim Augustinus super Canonicam Joann. quod *caritas non mox ut nascitur, perfecta est; nam ut perficiatur, nascitur; cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur.* Contingit tamen quandoque, quod unus homo repente incipit ab altiori gradu sanctitatis quam sit summum ad quod pertingit perfectio alterius hominis; ut patet de B. Benedicto, de quo Gregorius dicit in II Dialog. quod *præsentes et secuturi omnes agnoscant, Benedictum puerum conversationis gratiam a perfectione cœpisse.*

ART. XXII. — UTRUM MELIUS FACIAT QUI CONSENTIT ELECTIONI CANONICÆ DE SE FACTÆ, QUAM QUI EAM RECUSAT.

(1-2, quæst. 185, art. 1, ad 1, 3, et art. 2; et IV, dist., 29, art. 4, ad 4).

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod melius faciat qui consentit electioni canonicæ de se factæ, quam qui eam recusat. Dicit enim Gregorius, XII Mor.: *Potestas cum percipitur non ex libidine amanda est.* Sed quando aliquis per canonicam electionem episcopalem dignitatem adipiscitur, non percipit eam ex libidine. Ergo debet eam amare: non ergo debet eam recusare.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXVIII Moral., quod *prælatio per meliorem intentionem fugienda est.*

Respondeo dicendum, quod in eo qui electioni canonicæ de se factæ consentit, considerari præcipue debet quid intendit. Si enim intendit aliquid temporale, puta honorem, divitias, excutere se a jugo religionis, aut aliquid hujusmodi, manifestum est quod est prava intentio: unde melius faceret si non assentiret. Si autem intendit perfectum Ecclesiæ, sic planum est quod bona est intentio. Unde Augustinus dicit, XIX de civitate Dei: *In actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia, sed opus ipsum, si recte, atque utiliter fit, idest ut valeat ad salutem subditorum;* et inducit illud Apostoli quod habetur I ad Tim. cap. iii, 1: *Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat.*

Sed tamen sciendum est, quod ad hoc opus maxima requiritur idoneitas: quia, ut Gregorius dicit in Pastoral., *tantum actionem populi debet actio transcendere præsulis, quantum distare solet a grege vita pastoris:* ad quod humana fragilitas secundum proprias vires sufficiens non est, secundum illud Apostoli, II ad Cor cap. ii, 16: *Et ad hæc quis tam idoneus?* sed tamen ex auxilio gratiæ divinæ homines idonei et sufficientes redduntur, sicut ipse postmodum subdit (cap. iii, 6): *Idoneos nos fecit ministros novi testamenti.* Potest ergo aliquis laudabiliter considerans proprium defectum, ex humilitate officium prælationis recusare, sicut Jeremias (cap. 1, 6) dicit: *Nescio loqui, quia puer ego sum;* potest etiam laudabiliter consentire ex caritate fraterna, ut salu,

tem proximorum procuret, sicut Isaias qui dicit (cap. VI, 8): *Ecce ego, mitte me.*

Sed sicut Gregorius dicit in Pastor., *in utroque est subtiliter intuendum: quia et is qui recusavit, plene non restitit; et is qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit; ne aut non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat; aut quem superna gratia eligit, sub humilitatis specie supernæ dispositioni contradicat.*

Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse agnoscere, prælationis officium tutius declinatur; non tamen pertinaciter, cum ad suscipiendum hoc superna voluntas agnoscitur.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Gregorii non debet sic intelligi: Potestas cum ex libidine percipitur, amanda est; sed ita: Potestas cum percipitur, non est amanda ex libidine; subdit enim: *Sed ex longanimitate toleranda.*

Ad secundum dicendum, quod melior est intentio prælationem fugientium secundum proprium desiderium, dummodo non adsit necessitas ex parte imponentis hoc onus. Unde Augustinus dicit, XIX de civit. Dei: *Superior locus, sine quo populus regi non potest, etsi ita teneatur ut decet, tamen indecenter appetitur, otium enim sanctum quærit caritas veritatis, negotium justum suscipit necessitas caritatis.*

ART. XXIII. — UTRUM PRÆLATUS QUI DAT BENEFICIUM ALICUI SUO CONSANGUINEO UT EXALTETUR, SIMONIAM COMMITTAT.

(IV, dist. 25, quæst. 3, art. 3).

Circa tertium sic proceditur: Videtur quod prælatus qui dat beneficium ecclesiasticum alicui suo consanguineo vel amico, ut alii ejus consanguinei exaltentur, simoniam committat. Est enim simonia *studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, aut spirituali annexum.* Sed in casu prædicto videtur esse emptio et venditio, in quibus est liberalitas: hic autem hoc speratur, ut liberaliter recompenset. Ergo est ibi simonia.

Sed contra est quod Isaiæ XXXIII, super illud, *Beatus qui excutit manus suas ab omni munere*, dicit Glossa, quod triplex est munus: a manu, a lingua, ab obsequio; quorum nullum est in proposito casu. Ergo non est ibi simonia.

Respondeo dicendum, quod cum simonia circa emptionem et venditionem consistat, hic distinguendum videtur: quia si prælatus intendit obligare eum cui dat beneficium ecclesiasticum, ad aliquam recompensationem faciendam sibi vel suis consanguineis, intentio simoniaca est; intendit enim quamdam tacitam venditionem; si vero non intendat eum obligare, sed intendat quod ille sibi vel sua propria sponte temporaliter recompenset, est quidem prava intentio et carnalis, sed non simoniaca.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in IV Ethic., liberalitas non est circa quemlibet usum pecuniæ, sed est circa dationes et sumptus; simonia autem est circa emptionem et venditionem.

QUÆSTIO XII.

Deinde circa doctores quæsita sunt duo: 1° si doctor semper prædicavit aut docuit principaliter propter inanem gloriam, utrum habeat aureolam, si in morte pœniteat; — 2° utrum si ex doctrina alicujus doctoris aliqui revocentur a meliori bono, utrum ille doctor teneatur illam doctrinam revocare.

ART. XXIV. — UTRUM ILLE QUI SEMPER PROPTER INANEM GLORIAM DOCUIT PER PŒNITENTIAM AUREOLAM RECUPERET.

(IV, dist. 33, quæst. 3, art. 3, ad 3; et dist. 44, quæst. 5).

Ad primum sic procedebatur: 1. Videtur quod ille qui semper propter inanem gloriam docuit, per pœnitentiam aureolam recuperet. Aureola enim doctrinæ debetur fructui, scilicet conversioni fidelium, secundum illud ad Phil. cap. IV, 1: *Gaudium meum et corona mea.* Sed potuit contingere quod ex prædicatione ejus qui propter inanem gloriam principaliter prædicavit, secutus sit fructus conversionis fidelium. Ergo si pœniteat, debetur ei aureola.

2. Præterea, sicut virginitati debetur aureola, ita et doctrinæ. Sed si illa quæ, cum virgo sit carne, mente tamen est corrupta, pœnitentiam agit, recuperat aureolam. Ergo pari ratione et doctor qui propter inanem gloriam prædicavit.

Sed contra est quod opera mortua per pœnitentiam non reviviscunt. Sed opera istius doctoris propter inanem gloriam prædicantis fuerant mortua, id est

cum peccato facta. Ergo non reviviscunt per pœnitentiam ad præmium consequendum.

Respondeo dicendum, quod cum aureola importet quamdam singularem excellentiam præmii, necesse est quod præsupponat auream, sicut comparativus præsupponit positivum et hoc figuratur Exod. xxv, 25, ubi dicitur: *Facies... super coronam auream, alteram aureolam ;* et ideo qui non meretur auream, id est præmium essentiale, non meretur aureolam. Qui autem propter inanem gloriam operantur, non merentur præmium essentiale, quia receperunt mercedem suam, ut dicitur Matth. vi, unde nec merentur aureolam. Pœnitentia autem restituit homini præmia prius habita; non autem confert ei ea quæ non habuit, nisi in quantum ipse motus pœnitentiæ est meritorius. Unde talis non meretur aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quod conversioni fidelium debetur aureola, præsupposito merito essentialis præmii in eo qui prædicavit; alioquin locum habet quod dicitur Matth. xvi, 26: *Quid prodest homini, si universum mundum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur?*

Ad secundum dicendum, quod aureola virginitatis debetur integritati carnis, quæ manet post pœnitentiam; et ideo debetur virgini pœnitenti aureola; sed aureola doctrinæ debetur actui doctoris, qui transit; et ideo post pœnitentiam non debetur aureola doctori, nisi actus reiteretur.

ART. XXV. — UTRUM SI PER DOCTRINAM ALICUJUS ALIQUI RETRAHANTUR A MELIORI BONO, ILLE TENEATUR SUAM DOCTRINAM REVOCARE.

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod si per doctrinam alicujus aliqui retrahantur a meliori bono, ille teneatur suam doctrinam revocare. Talis enim doctor in sua doctrina facit scandalum activum; quia doctor informat intellectum, intellectus autem informat affectum, et per consequens actum. Sed scandalum activum tenetur quilibet removere. Ergo talis doctor tenetur suam doctrinam revocare.

2. Præterea, spiritualia sunt temporalibus potiora. Sed in temporalibus, ut Augustinus dicit, non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum. Ergo multo magis doctori, qui facit damnum in spiritualibus, non dimittitur peccatum, nisi restituat ablatum, quod fit per revocationem doctrinæ

Sed contra est quod Gregorius dicit: *Veritas non est dimittenda propter scandalum.*

Respondeo dicendum, quod hic distinguendum videtur. Si enim doctor doceat falsam doctrinam, tenetur eam modis omnibus revocare; et maxime si ex ea spirituale damnum sequatur. Si vero doceat veram doctrinam; potest ex ea sequi detrimentum spirituale in auditoribus dupliciter. Uno modo ex defectu ipsius qui docet: uno modo quia doctrinam subtilem et altam proponeret rudibus, qui non essent illius doctrinæ capaces: qui ex hoc detrimentum salutis incurrerent: contra exemplum Apostoli, qui dicit, I ad Corinth. iii, 1: *Tamquam parvulis in Christo lac potum dedi vobis, non escam:* alio modo, quia confuse et inordinate proponit, non præferens majora minoribus, contra id quod Gregorius dicit in Pastoral.: *Sic laudanda sunt bona summa, ne despiciantur ultima; sic nutrienda sunt bona ultima, ne dum sufficere creduntur, nequaquam tendatur ad summa.* Et in his casibus tenetur doctor ex cujus doctrina damnum spirituale accidit, contra hoc damnum remedium ponere in quantum potest, exponendo saltem doctrinam suam. Alio modo potest contingere ex defectu aliorum; puta si aliqui, dicendo aliqua erronea, inducerent homines ad aliquam religionem; utpote si dicerent quod quicumque intrat talem religionem, statim erit æqualis meriti sicut beatus Petrus. Et in hoc casu non tenetur cessare a sua doctrina. Intrare enim religionem propter errorem non est bonum. Unde sic non retrahit homines a meliori bono talis doctor: et hoc est quod Gregorius dicit in Pastoral.: *Sicut incauta locutio in errorem protrahit, ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant, in errore derelinquit.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XIII.

Deinde circa religiosos quæsita sunt duo: 1° utrum religiosi teneantur patienter tolerare injurias sibi factas; — 2° utrum ille qui jurat se non intraturum religionem, possit licite religionem intrare.

ART. XXVI. — UTRUM RELIGIOSI DEBEANT TOLERARE SUOS IMPUGNATORES.

(2-2, quæst. 108, art. 1, ad 2 et 4, et quæst. 188, art. 3, ad 1; et opusc. 10, cap. 17).

Circa primum sic proceditur: 1. Videtur quod religiosi non debeant tolerare suos impugnatores. In impugnatione enim perfectorum virorum Deus impugnatur: unde Dominus Saulo persequenti discipulos Christi dixit, Actuum IX, 4: *Saule, Saule, quid me persequeris?* Sed perfecti viri non debent impugnatores Dei tolerare. Ergo neque impugnatores proprios.

2. Præterea, quilibet perfectum debet obviare his quæ statui perfectionis præjudicant: unde Apostolus dicit, II ad Corinth. VI, 3: *Ut non vituperetur ministerium nostrum.* Sed per hoc quod perfecti impugnantur, statui perfectionis derogatur. Ergo perfecti viri non debent tolerare suos impugnatores.

Sed contra est quod Gregorius dicit: *Non sumus perfecti, si aliorum inordinationes ferre non possumus.*

Respondeo dicendum, quod perfecti viri dupliciter impugnari possunt: uno quidem modo quantum ad personas proprias, utpote cum inferuntur eis injuriæ personales; alio modo possunt impugnari quantum ad statum eorum, ut puta cum aliquis verbis vel factis perfectionis statui derogat: et hæc duo tanguntur Jac. II, 6: *Nonne divites per potentiam opprimunt vos?* quod pertinet ad personales injurias: *Nonne ipsi blasphemant bonum nomen quod invocatum est super vos?* quod pertinet ad religionem vel statum. In injuriis ergo personalibus decet perfectos viros esse maxime patientes, ut sint etiam parati plura sufferre, secundum illud Matthæi v, 39: *Si quis percusserit in dextra maxilla, præbe ei et alteram.* Statum vero suum impugnari non debent pati, quantum resistere possunt; hoc enim vergeret in injuriam Dei; unde contra quosdam dicitur Ezech. XIII, 5: *Non ascendistis ex adverso, nec opposuistis vos murum pro domo Israel.* Et ideo Dominus injurias quæ contra humanitatem ejus inferebantur, patienter toleravit, sicut cum Judæi dicebant: *Ecce homo vorax et potator vini,* ut habetur Matth. XI, 19; et sicut diabolus dixit ei: *Mitte te deorsum*, quod videbatur ad propriam injuriam pertinere; sed injurias Dei non tolerabat unde Pharisæos dure redarguit Matth. cap. XII, quia dicebant quod in Beelzebub ejiceret dæmonia, quod pertinebat ad injuriam Spiritus sancti. Et similiter cum diabolus ei dixit, Matth. IV, 9: *Hæc omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me*, quod ad injuriam Dei pertinebat; statim enim eum repulit, dicens: *Vade, Satana,* ut habetur Matthæi IV; ubi dicit Chrysostomus: *Illius discamus exemplo nostras quidem injurias magnanimiter sustinere; Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre; quoniam in propriis injuriis esse quemlibet patientem laudabile est; injurias autem Dei dissimulare, nimis est impium.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. XXVII. — UTRUM QUI JURAVIT SE NON INTRATURUM RELIGIONEM, POSSIT LICITE INTRARE.

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod ille qui juravit se non intraturum religionem, non possit licite intrare. Omnis enim obligatio licita, est adimplenda. Sed licitum erat ei non intrare religionem. Ergo, cum ad hoc juramento se obligavit, videtur quod teneatur non intrare.

Sed contra est, quia nullum impedimentum spiritualis profectus est ex Deo. Sed juramentum est ex Deo. Ergo per juramentum non impeditur spiritualis profectus intrandi religionem.

Respondeo dicendum, quod obligatio juramenti tripliciter se potest habere. Quandoque enim est illicita obligatio, et de re illicita; puta cum aliquis jurat se fornicaturum; et tale juramentum non tenetur homo adimplere, nec etiam est licitum impleri. Quandoque vero est obligatio licita et de re licita; puta cum aliquis jurat se eleemosynam daturum; et tale juramentum præterire non licet. Quandoque vero est obligatio illicita sed de re licita; puta cum aliquis jurat se non facturum aliquod majus bonum, quod tamen facere non tenetur, puta jejunare, vel non dare aliquam eleemo-

synam, vel religionem non intrare: tunc enim id ad quod se juramento obligat, licitum est, sed tamen obligatio est illicita, quia per hoc homo, quantum in se est, obfirmat se contra gratiam Spiritus sancti, quæ facit hominem in suo corde ascensiones disponere. Unde tale juramentum licite potest homo implere, abstinendo ab illo bono quod facere non tenetur; non tamen cogitur ex illo juramento ad hoc quod impleat quod juravit; quia juramentum, ad hoc quod sit obligatorium, debet habere tres comites, judicium, justitiam et veritatem, ut habetur Jerem. IV. Huic autem juramento deest judicium discretionis, quia vergit in deteriorem exitum, retrahendo a meliori boni.

ART. XXVIII — UTRUM LICEAT CLERICO QUI TENETUR AD HORAS CANONICAS, DICERE MATUTINAS SEQUENTIS DIEI DE SERO.

(Art. 67; et 3 part. quæst. 80, art. 8, ad 5).

Deinde circa clericos quæsitum est unum; utrum scilicet liceat clerico qui tenetur ad horas canonicas, dicere matutinas sequentis diei de sero; et videtur quod non. Dicitur enim Eccli. xx, 7: *Lascivus et imprudens non servabit tempus.* Sed iste in dicendo matutinas non observat tempus: cum enim dies incipiat a media nocte, videtur quod matutinas sequentis diei dicat in die præcedenti. Ergo videtur quod hoc ad lasciviam et imprudentiam pertineat; et ita videtur esse peccatum.

Sed contra: Deus clementior est quolibet homine. Sed homo non imputat debitori in culpam, si debitum sibi reddat ante tempus. Ergo multo minus Deus.

Respondeo dicendum, quod hic consideranda est intentio ejus qui prævenit tempus in matutinis dicendis, vel in quibuscumque horis canonicis. Si enim hoc facit propter lasciviam, ut scilicet quietius somnolentiæ et voluptati vaceat, non est absque peccato. Si vero hoc faciat propter necessitatem, et licitarum honestarum occupationum, puta si clericus aut magister debet videre lectiones suas de nocte, vel propter aliquid aliud hujusmodi, licite potest de sero dicere matutinas, et in aliis horis canonicis tempus prævenire, sicut etiam hoc in solemnibus Ecclesiis fit: quia melius est Deo utrumque reddere, scilicet et debitas laudes, et alia honesta officia, quam quod per unum aliud impediatur.

Ad primum dicendum, quod quantum ad contractus et alia hujusmodi, dies incipit a media nocte; sed quantum ad ecclesiasticum officium et solemnitatum celebritates incipit dies a vesperis: unde, si aliquis post dictas vesperas et completorium, dicat matutinas, jam hoc pertinet ad diem sequentem.

QUODLIBETUM SEXTUM

QUÆSTIO I.

Quæsitum est de Deo, de angelo, de homine, et de creaturis pure corporalibus. Circa Deum quæsitum est unum; utrum scilicet unitas essentiæ ponat in numerum cum unitate personæ.

ART. I. — UTRUM UNITAS ESSENTIÆ PONAT IN NUMERUM CUM UNITATE PERSONÆ.

Et videtur quod non. Sunt enim tres personæ divinæ. Si ergo unitas essentiæ poneret in numerum cum unitate personæ, sequeretur quod in Deo esset quaternitas, quod est hæreticum. Non ergo unitas essentiæ ponit in numerum cum unitate personæ.

Sed contra: si unitas essentiæ sit penitus idem cum unitate personæ, non ponens cum ea in numerum, sequeretur, quod de quocumque prædicatur unum, prædicaretur et reliquum. Sed unitas essentiæ prædicatur de tribus personis; dicimus enim, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unum. Ergo uni-

tas personalis prædicabitur de eis, ut dicatur, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus; quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod unumquodque in quantum est unum, in tantum est ens; unde ens et unum convertuntur. Est autem unumquodque ens per suam formam, unde et unumquodque per suam formam habet unitatem: et inde est quod quæ est comparatio formæ ad formam, eadem est comparatio unitatis ad unitatem. Deus autem est formaliter Deus per suam essentiam; proprietas autem personalis est quasi forma constituens personam: quæ quidem realiter distinguitur ab alia persona propter oppositionem relativam: sed proprietas personalis non distinguitur realiter ab essentia, alioquin sequeretur quod in Deo esset compositio, et quod aliquid adveniret ei per modum accidentis, nam omne quod est extra essentiam rei, accidentaliter advenit. Differt tamen proprietas personalis ab essentia, secundum modum intelligendi et significandi. Nam essentia dicitur absolute; proprietas vero personalis importat relationem. Unde patet quod unitas personæ non ponit in numerum cum unitate essentiæ quasi realiter ab ea differens, sed solum secundum modum intelligendi.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Nam primum procedebat secundum differentiam rei: quæ quia non est in divinis inter unitatem essentiæ et personæ, ideo non potest poni quaternitas in Deo. Secundum vero procedebat secundum differentiam quæ est ex módo intelligendi et significandi, ex quo provenit quod dicimus, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus dicuntur unum, sed non unus.

QUÆSTIO II.

Deinde circa angelos quærebantur duo: 1° de actione ipsorum: utrum scilicet quidquid agunt agant per imperium voluntatis; 2° de loco ipsorum: utrum scilicet possint esse in convexo cæli empyrei, quod etiam quærebatur circa corpora gloriosa.

ART. II. — UTRUM QUIDQUID AGIT ANGELUS, AGAT PER IMPERIUM VOLUNTATIS.

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod non quidquid agit angelus, agat per imperium voluntatis. Voluntas enim æqualiter se habet ad propinqua et remota. Si ergo angelus ageret per solum imperium voluntatis, sequeretur quod non differret, ab hoc quod angelus aliquid ageret, quod esset propinquum vel remotum illud in quod agit; et sic nunquam oportet quod de cælo ad terram descenderet ad aliquid hic agendum: quod est contra traditionem sacræ Scripturæ.

2. Præterea, quantum ad voluntatem non differt unitas et multitudo: sicut enim aliquis potest velle movere unam rem, ita potest velle movere plures res, vel etiam totum universum. Si ergo angelus ageret solum per imperium voluntatis, sequeretur quod posset movere totum universum, quod est impossibile, cum ipse sit pars universi. Non ergo angelus agit solo imperio voluntatis.

Sed contra: omnis actio est ab aliqua virtute. Sed in angelo non est alia virtus quam intellectus et voluntas: intellectus autem non agit nisi per voluntatem. Ergo omnis actio angeli est per imperium voluntatis.

Respondeo dicendum, quod omnis actio cujuscumque rei est per formam naturæ illius rei. Nam etsi sint aliquæ formæ accidentales principia actionum alicujus rei, oportet quod hujusmodi actiones reducantur, sicut in primum principium, in formam specificam illius rei agentis; sicut actio caloris ignis reducitur sicut ad primum principium in formam substantialem ipsius, quæ est etiam principium omnium accidentium propriorum ignis. Et ideo oportet se aliter habere in actionibus alicujus rei habentis naturam simplicem, quam in actionibus alicujus rei habentis naturam compositam. Si enim fuerit aliquid habens naturam simplicem, omnis actio ejus erit secundum proprietatem et modum illius naturæ; quod non contingit, si habeat naturam compositam. Omnis enim actio ignis est secundum proprietatem naturæ ignis: in cultello autem ignito est quædam actio non pertinens ad proprietatem ignis, scilicet incisio. Et hoc etiam considerandum est in substantiis spiritualibus. Anima enim humana non est totaliter intellectus, sed participat intellectualitatem; unde est in ea aliqua virtus et actio quæ non pertinet ad intellectualem naturam, sicut præcipue patet in his quæ pertinent

ad animam vegetabilem. Sed angelus est totaliter intellectualis naturæ; et ideo oportet quod omnis ejus actio sit secundum intellectum; unde beatus Dionysius dicit, IV capit. de divin. Nomin., quod angeli habent substantias et virtutes et operationes intellectuales. Intellectus autem non agit nisi mediante voluntate; quia motus voluntatis est inclinatio sequens formam intellectam; unde oportet quod quidquid angelus agit, agat per imperium voluntatis.

Sed tamen considerandum est, quod cum virtus sit media inter essentiam et operationem, oportet quod virtus et operatio cujuslibet rei proportionetur essentiæ ejus; unde superioris angeli, cujus est essentia nobilior, est etiam virtus efficacior sicut ad intelligendum, ita etiam ad agendum in res exteriores: et secundum hoc actio angeli limitatur ad aliquem effectum, quia nec virtutem nec essentiam habet infinitam.

Ad primum ergo dicendum, quod actio voluntatis angelicæ radicatur in essentia ejus, a qua procedit ejus virtus et operatio: oportet autem movens esse simul cum mobili quod ab eo movetur, ut habetur in VII Physic. (text. com. 12); et ideo oportet substantiam angeli aliqualiter conjungi rebus quas movet.

Ad secundum dicendum, quod quia actio voluntatis limitatur secundum modum essentiæ, non oportet quod angelus possit agere omnia quæ potest velle.

ART. III. — UTRUM ANGELUS POSSIT ESSE IN CONVEXO CÆLI EMPYREI.

(1 part., quæst. 61, art. 4, ad 1, quæst. 102, art. 1, ad 2).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod angelus non possit esse in convexo cæli empyrei. Dicit enim Anselmus: *In nihilo nihil esse potest.* Sed extra cælum empyreum nihil est. Ergo angelus non potest esse in convexo cæli empyrei: sic enim esset extra cælum empyreum.

2. Item, videtur quod nec corpus gloriosum ibi possit esse. Omne enim corpus necesse est in loco esse. Sed extra cælum empyreum non est aliquis locus. Ergo non potest esse corpus gloriosum extra cælum empyreum.

Sed contra: si non potest esse ibi angelus aut corpus gloriosum; aut hoc est quia non potest ibi ascendere, aut quia non potest penetrare profunditatem cæli empyrei, aut quia indiget loco continente, aut quia indiget conservante. Sed omnia hæc sunt remota a perfectione corporis gloriosi, multo magis a conditione angelorum. Ergo corpus gloriosum et angelus possunt esse in convexo cæli empyrei.

Respondeo dicendum ad evidentiam hujus quæstionis, quod apud antiquos de loco fuerunt duæ opiniones maxime probabiles. Quarum una fuit, quod locus sit quoddam spatium, sive dimensiones per se existentes: quæ quidem opinio si vera esset, corpori deberetur locus ex hoc ipso, quod corpus est dimensiones habens, ad quas necesse est aliquas dimensiones occupare. Sed hæc opinio de loco est a Philosopho in IV Phys. reprobata. Unde alia opinio est ejus, quod locus sit superficies corporis continentis, non quidem in quantum est hujusmodi corporis quod immediate continet; alioquin sequeretur quod corpus quiescens non semper esset in eodem loco; puta si homo staret in fluvio, per cujus decursum semper renovarentur diversæ superficies aquæ circa ipsum; sed superficies corporis immediate continentis habet quod sit locus ex ordine ad primum continens; unde accipitur idem locus secundum eumdem situm ad primum continens, et propter hoc locus est immobilis.

Secundum ergo hanc opinionem, quæ vera est, necessitas existendi in loco convenit corpori ex hoc quod dependet a primo continente; et propter hoc, primum continens non est in loco nisi per accidens et secundum partes, ut dicitur in IV Physic. (text. comm. 45): angelus autem non dependet a primo continente, nec etiam corpus gloriosum, quod perficitur per animam ex divina fruitione beatificatam; et ideo nulla necessitas est quod corpus glorificatum aut angelus ab aliquo locali corpore ambiatur; et propter hoc nihil prohibet corpus glorificatum, vel etiam angelum, in convexo cæli empyrei esse.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Anselmi intelligendum est in vi affirmationis. Non enim possibile est quod aliquid sit in nihilo tamquam in continente; sed iste intellectus non facit ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod ratio ista procedit de corpore dependente a primo continente.

QUÆSTIO III.

Deinde quæsitum est de his quæ pertinent ad hominem. Et primo de spiritualibus. Secundo de corporalibus. Circa spiritualia quæsitum est : Primo de sacramentis. Secundo de virtutibus. Tertio de peccatis. Circa sacramenta quæsita sunt duo de baptismo: 1° de necessitate baptismi ; utrum scilicet puer qui nascitur in deserto ubi non potest aqua haberi, moriens sine baptismo, salvari possit in fide matri fidelis; —2° de impedimento matrimonii quod provenit ex baptismo ; utrum si christianus qui baptizat judæam, cui primo dederat fidem de contrahendo, si baptizaretur; cognoscens eam postea carnaliter, consummet matrimonium.

ART. IV. — UTRUM PUER IN DESERTO NATUS POSSIT ABSQUE BAPTISMO SALVARI IN FIDE PARENTUM.

(3 part., quæst. 68, art. 2, corp. et quæst. 72, art. 6, ad 1).

Circa primum sic procedebatur : 1. Videtur quod puer in deserto natus possit absque baptismo salvari in fide parentum. Non enim est minoris efficaciæ fides tempore gratiæ quam tempore legis naturæ. Sed tempore legis naturæ salvabantur pueri in fide parentum, ut Gregorius dicit. Ergo etiam nunc tempore gratiæ.

2. Præterea, per Christum non est arctata hominibus via salutis, cum ipse dicat, Joann. x , 10: *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Sed ante Christi adventum salvabantur aliqui pueri in fide parentum. Ergo multo magis nunc post Christi adventum.

Sed contra est quod Dominus dicit, Joann. III, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest intrare in regnum cœlorum.*

Respondeo dicendum, quod ab illa damnatione quam humanum genus incurrit propter peccatum primi parentis, nullus potest liberari nisi per Christum, qui solus ab illa damnatione immunis invenitur, ita scilicet ut ei incorporetur sicut capiti membrum. Hoc autem tripliciter fieri potest. Primo quidem per susceptionem baptismi, secundum illud ad Galat. III, 27: *Omnes qui in Christo baptizati estis, Christus induistis.* Secundo per sanguinis effusionem propter Christum; quia per hoc etiam aliquis passioni Christi conformatur, a qua efficaciam sortitur baptismus ; unde dicitur de Martyribus, Apocal. VII, 14, quod *laverunt stolas suas in sanguine agni.* Tertio modo per fidem et dilectionem, secundum illud Prov. xv , 27: *Per misericordiam et fidem purgantur peccata;* et Act. cap. xv, 9, dicitur: *Fide purificans corda eorum ;* et per fidem Christus habitat in cordibus nostris, ut habetur ad Eph. III; unde et ipse baptismus dicitur fidei sacramentum: et secundum hoc dicitur esse triplex baptismus, scilicet aquæ, spiritus et sanguinis: quia alia duo supplent vicem baptismi aquæ, si tamen adsit propositum suscipiendi talem baptismum ; ita scilicet quod articulus necessitatis, non autem contemptus religionis sacramentum excludat. Manifestum est autem, quod in pueris nondum habentibus usum rationis non potest esse motus fidei et dilectionis, aut propositum suscipiendi baptismum ; et ideo non possunt salvari nisi per baptismum aquæ, vel per baptismum sanguinis ; si propter Christum occidantur ; ex quo non solum christiani, sed etiam martyres fiunt, ut Augustinus dicit de Innocentibus. Et sic patet quod ille puer in deserto moriens sine baptismo salutem non consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam, tempore legis naturæ non sufficiebat ad salutem parvulorum solus motus fidei in parentibus, sed requirebatur aliqua exterior protestatio fidei per aliquod sensibile signum. Et secundum hoc nihil differebat id quod tunc requirebatur ab eo quod nunc requiritur ad salutem, nisi quod nunc illud signum sensibile est determinatum, tunc erat indeterminatum, et pro voto adhibebatur. Aliorum opinio est, quod solus interior motus fidei relatus ad salutem pueri sufficiebat ad salutem pueri: nec tamen nunc diminuta est fidei virtus, sed augmentatur gradus salutis ; quia nunc qui salvantur per Christum, statim introducuntur in regnum cælorum, quod tunc non erat ; unde non est inconveniens, si ad hoc amplius aliquid requiratur, scilicet baptismus, ut dicitur Joann. III.

Ad secundum dicendum, quod per Christum in hoc ipso est ampliata hominibus via salutis quod nunc per eum aperta est eis janua vitæ æternæ, quæ ante clausa erat per peccatum primi parentis.

ART. V. — UTRUM POSSIT ESSE MATRIMONIUM INTER CHRISTIANUM ET JUDÆAM BAPTIZATAM AB EO, QUAM CARNALITER COGNOVIT POST FIDEM DE CONTRAHENDO DATAM.

(IV, dist. 42, quæst. 3, art. 1).

Ad secundum sic proceditur : 1. Videtur quod non possit esse matrimonium inter christianum et judæam baptizatam ab eo, quam carnaliter cognovit post fidem de contrahendo datam. Dicitur enim in Decretis, XXX, qu. 1, quod filius sacerdotis non potest ducere in uxorem puellam quam pater ejus baptizavit. Ergo multo minus, si ipsemet baptizasset eam, non posset eam habere in uxorem. Si ergo iste christianus baptizavit judæam, non potest eam in uxorem accipere.

Sed contra est, quia secundum jura, quando post fidem datam de contrahendo per verba de futuro, sequitur copula carnalis, est matrimonium præsumptum præsumptione juris, contra quam non admittitur probatio. Sed ita est in proposito. Ergo est verum matrimonium.

Respondeo dicendum, quod spiritualis cognatio impedit matrimonium contrahendum, et dirimit jam contractum. Manifestum est autem quod ex hoc quod christianus baptizavit judæam, contrahitur inter illos spiritualis cognatio, quia illa fit filia ejus spiritualis; unde nullum est matrimonium sequens, etiam si expresse contrahat per verba de præsenti, et etiam subsequatur carnalis copula.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam quod dictum est de præsumptione juris, intelligendum est quando non intervenit aliquod impedimentum matrimonii.

QUÆSTIO IV.

Deinde quæsitum est de virtutibus : et 1° quantum ad fidem, utrum scilicet certitudo adhæsionis quæ est in hæretico, vel malo catholico, sit actus ipsius fidei virtutis; — 2° de quibusdam pertinentibus ad religionem, sive ad latriam ; — 3° de quibusdam pertinentibus ad caritatem.

ART. VI. — UTRUM CERTITUDO ADHÆSIONIS IN HÆRETICO VEL MALO CATHOLICO SIT ACTUS FIDEI VIRTUTIS.

Ad primum sic proceditur : 1. Videtur quod certitudo adhæsionis in hæretico vel malo catholico sit actus fidei virtutis. Quia secundum Philosophum in II Ethic., tria sunt in anima, potentia, passio et habitus. Sed illa certitudo adhæsionis non potest attribui potentiæ, quia est meritoria vel demeritoria ; potentiis autem non meremur neque demeremur: similiter non potest pertinere ad passiones, quia passiones pertinent ad appetitum sensitivum, qui non potest extendi ad hoc quod inhæreat veritati divinæ. Ergo relinquitur quod pertineat ad aliquem habitum. Sed habitus ad quem pertinet certitudo adhæsionis, est virtus fidei. Ergo certitudo adhæsionis in hæretico vel malo catholico est actus ipsius fidei.

2. Præterea, omne quod agit ad similitudinem alicujus, videtur agere in virtute illius. Sed hæreticus per certitudinem adhærens his quæ credit, agit secundum similitudinem fidei; cui in tantum certitudinaliter inhæret, in quantum æstimat se rectam fidem habere. Ergo operatur in virtute fidei ; et ita videtur quod illa certitudo adhæsionis sit actus virtutis fidei.

3. Præterea, tota firmitas spiritualis ædificii est a fide, secundum illud Matthæi VII, 25 : *Venerunt flumina, flaverunt venti, et non potuerunt movere eam ; fundata enim erat supra firmam petram*, scilicet supra fidem. Sed certitudo adhæsionis ad firmitatem spiritualem pertinet. Ergo est actus virtutis fidei.

Sed contra : quod non est, non potest agere. Sed in hæretico vel malo christiano non est virtus fidei. Ergo certitudo adhæsionis non potest in eis esse actus virtutis fidei.

Respondeo dicendum, quod si aliquis id quod est commune multis, accipiat ut proprium uni, necesse est quod decipiatur. Certitudo autem adhæsionis non est propria virtutis fidei. Primo quidem, quia convenit virtutibus intellectualibus, puta sapientiæ, scientiæ et intellectui. Secundo, quia convenit non solum fidei veræ, sed etiam falsæ ; sicut enim est opinio vera et falsa, ita et fides ; nec minus firmiter inhæret aliquis veritati quam falsitati, ut Philosophus dicit in VII Ethic. Tertio, quia certitudo inhæsionis non semper provenit ex aliquo habitu ; sed ex proprio arbitrio aliquis potest assensum suum firmare ad aliquod verum vel falsum antequam habeat habitum. Quarto, quia certitudo inhæ-

sionis non solum competit fidei formatæ, quæ est virtus, sed etiam fidei informi, quæ non est virtus.

Dicendum est ergo, quod in hæretico certitudo inhæsionis est actus falsæ fidei, in malo autem catholico est actus fidei informis; et sic in neutro est actus virtutis fidei.

Ad primum ergo dicendum, quod divisio illa datur de his quæ sunt in anima per modum principii actus. Nam omnis operatio animæ aut est ex aliqua passione, aut ex aliquo habitu, aut ex pura potentia. Hujusmodi autem certitudo inhæsionis non potest esse ex passione. In malo autem catholico est ex habitu fidei informis: sed in hæretico est vel ex habitu perverso fidei, vel ex pura potentia, sicut in principio antequam habitum acquisiverit; non enim potest dici quod perversa fides sit habitus infusus. Quod autem dicitur, quod potentiis non meremur neque demeremur, si sic intelligatur quod non meremur neque demeremur hoc ipso quod habemus potentias, verum est: si autem sic intelligatur quod pura potentia non possit esse principium merendi neque demerendi, verum est quantum ad meritum, quod non potest esse sine gratia; non est autem verum quantum ad demeritum, alioquin ille qui a principio peccat, antequam acquirat habitum vitiosum, non demeretur.

Ad secundum dicendum, quod aliquis potest agere secundum similitudinem alicujus dupliciter: uno modo secundum similitudinem veram, et sic vere agit aliqualiter in virtute illius; alio modo secundum similitudinem apparentem, et sic agit in apparentia virtutis illius; et ita est in proposito; unde in hæretico certitudo adhæsionis est actus fidei apparentis, non autem fidei veræ.

Ad tertium dicendum, quod sicut ex fide vera dependet firmitas spiritualis ædificii, ita etiam ex fide falsa procedit firmitas diabolici ædificii.

QUÆSTIO V.

Deinde quantum ad actus latriæ sive religionis quæsita sunt quatuor: 1° de celebratione festorum; utrum scilicet liceat celebrare festum Conceptionis Dominæ nostræ; — 2° de solutione officiorum; utrum scilicet clericus habens beneficium cum cura, vel sine cura, existens in scholis teneatur dicere officium mortuorum; — 3° de collatione beneficiorum; utrum scilicet Episcopus teneatur dare beneficium meliori; — 4° de solutione decimarum; utrum scilicet aliquis pauper teneatur decimas dare diviti sacerdoti.

ART. VII. — UTRUM LICEAT CELEBRARE CONCEPTIONEM DOMINÆ NOSTRÆ.

Ad primum sic proceditur: Videtur quod liceat celebrare Conceptionem Dominæ nostræ. Si enim non liceat, hoc non est nisi quia fuit concepta in originali peccato. Sed non fuit concepta in originali peccato, ut videtur; quia beata Virgo facta est ut speciali modo esset habitaculum Dei. Ergo debuit ad hoc specialiter præparari. Non autem præparata est specialiter secundum corpus, quod conceptum est ex sexuum commixtione; nec etiam quantum ad animam, quia alii etiam leguntur sanctificati in utero; et ita relinquitur quod fuerit specialiter præparata per immunitatem ab originali peccato; et sic licet ejus Conceptionem celebrare.

Sed contra est quod hoc privilegium solius Christi dicitur esse, quod sine originali peccato est conceptus. Non ergo competit beatæ Virgini; et ita ejus Conceptio non est celebranda.

Respondeo dicendum, quod hic inducuntur duæ quæstiones: una principalis, altera accessoria, scilicet an beata Virgo fuerit concepta cum originali; quod oportet primo determinari.

Est ergo considerandum, quod unusquisque peccatum originale contrahit ex hoc quod fuit in Adam secundum seminalem rationem, ut Augustinus dicit super Genesim ad litteram. Omnes autem illi in Adam fuerunt secundum seminalem rationem qui non solum ab eo carnem acceperunt, sed etiam secundum naturalem modum originis ab eo sunt propagati. Sic autem processit ab Adam beata Virgo, quia nata fuit per commixtionem sexuum, sicut et ceteri; et ideo concepta fuit in originali peccato, et in-

cluditur in universitate illorum de quibus Apost. dicit ad Rom. v, 12: *In quo omnes peccaverunt;* a qua universitate solus Christus excipitur, qui in Adam non fuit secundum seminalem rationem; alioquin si hoc alteri conveniret quam Christo, non indigeret Christi redemptione. Et ideo non tantum debemus dare matri quod subtrahat aliquid honori Filii, qui est Salvator omnium hominum, ut dicit Apostolus, I ad Tim. iv.

Quamvis autem beata Virgo in originali concepta fuerit, creditur tamen in utero fuisse sanctificata, antequam nata. Et ideo circa celebrationem Conceptionis ejus diversa consuetudo Ecclesiarum inolevit. Nam Romana Ecclesia et plurimæ aliæ, considerantes Conceptionem Virginis in originali peccato fuisse, festum Conceptionis non celebrant. Aliqui vero considerantes sanctificationem ejus in utero, cujus tempus ignoratur, celebrant Conceptionem; creditur enim quod cito post conceptionem et animæ infusionem fuerit sanctificata. Unde illa celebritas non est referenda ad Conceptionem ratione conceptionis, sed potius ratione sanctificationis. Sic ergo non est ideo celebranda Conceptio prædicta, quia fuerit sine peccato originali concepta. Non enim per hoc tollitur quin fuerit specialius ceteris præparata, eo quod in ipsa sanctificatione copiosius ceteris munus gratiæ accepit; non solum ut purgaretur a peccato originali, sed ut tota ejus vita redderetur immunis ab omni peccato tam mortali quam veniali, ut dicit Anselmus.

ART. VIII. — UTRUM CLERICUS BENEFICIATUS TENEATUR, IN SCHOLIS EXISTENS, DICERE OFFICIUM MORTUORUM.

Circa secundum sic proceditur: Videtur quod clericus beneficiatus teneatur in scholis existens, dicere officium mortuorum. Ille enim qui recipit bona temporalia alicujus, tenetur ei in spiritualibus recompensare. Sed iste clericus accipit bona quæ fuerunt defunctorum. Ergo tenetur pro eis dicere officium mortuorum.

Sed contra: ille qui minus recipit minus tenetur. Sed clericus qui in scholis moratur, minus recipit quam alii qui in Ecclesia residentiam faciunt, qui recipiunt quotidianas distributiones. Ergo non tenetur dicere officium mortuorum sicut illi.

Respondeo dicendum, quod clericus, ex hoc ipso quod est clericus, et præcipue in sacris ordinibus constitutus, tenetur dicere horas canonicas. Videntur enim tales specialiter esse assumpti ad laudem divinam, secundum illud Isa. xliii, 7: *Omnem qui invocat nomen meum, in laudem meam creavi illum.* Sed in quantum est clericus beneficiatus in hac Ecclesia, tenetur dicere officium secundum modum illius Ecclesiæ.

Est ergo considerandum, quod officium mortuorum quandoque in Ecclesia dicitur sicut ordinarie pertinens ad Ecclesiæ officium sicut in tota Ecclesia in die animarum dicitur officium pro mortuis; et in qualibet Ecclesia est aliqua super hoc specialis consuetudo, puta ut dicatur ordinarie officium mortuorum semel in septimana, vel qualitercumque aliter secundum certum tempus: et ad hujusmodi officium mortuorum tenetur clericus beneficiatus in aliqua Ecclesia, etiam in scholis existens, ut per hoc satisfaciat mortuis, quorum recipit bona. Aliquando vero dicitur officium mortuorum in Ecclesia extraordinarie, propter aliquam causam specialiter emergentem, puta ad preces alicujus personæ, vel propter aliquid hujusmodi: et ad hujusmodi officium mortuorum non tenetur clericus existens in scholis.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. IX. — UTRUM EPISCOPUS PECCET DANS BENEFICIUM BONO, SI PRÆTERMITTAT MELIOREM.

(Art 84; et 2-2, quæst. 183, art. 3).

Ad tertium sic proceditur: Videtur quod Episcopus peccet dans beneficium bono, si prætermittat meliorem. Quia qui facit contra conscientiam, ædificat ad gehennam. Sed iste Episcopus prætermittens meliorem, videtur facere contra conscientiam. Ergo peccat mortaliter, ædificans ad gehennam.

Sed contra est quod etiam secundum jura sufficit dare bono, si sit idoneus ad serviendum in Ecclesia.

Respondeo dicendum, quod aliquis potest dici melior dupliciter: uno modo simpliciter, quia est sanctior, plus habens de caritate; alio modo dicitur aliquis melior quoad aliquid. Contingit autem quandoque aliquem esse melio-

rem simpliciter, qui tamen non est melior quantum ad hoc quod beneficium percipiat: quia alius forte potest Ecclesiam magis juvare vel per consilium sapientiæ, vel per auxilium potentiæ, vel quia servivit in Ecclesia. Non ergo Episcopus tenetur semper dare meliori simpliciter, sed tenetur dare meliori quoad hoc: non enim potest esse quod unum præferat alteri nisi propter aliquam causam: quæ si quidem pertineat ad honorem Dei et utilitatem Ecclesiæ, jam quantum ad hoc iste est melior; si autem illa causa ad hoc non pertineat, erit acceptio personarum, quæ tanto est gravior, quanto in rebus divinis committitur. Unde super illud Jacob. II: *Tu sede hic bene*, etc., dicit Glossa Augustini: *Si hanc distantiam sedendi et standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum leve esse peccatum in acceptione personarum habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat elegi divitem ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere sanctiore et instructiore?*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. X. — UTRUM PAUPER TENEATUR DECIMAS SOLVERE DIVITI SACERDOTI.

(2-2, quæst. 87, art. 1).

Ad quartum sic proceditur: 1. Videtur quod pauper non tenetur decimas solvere diviti sacerdoti. Ideo institutum est ut decimæ solvantur ad sustentationem ministrorum Ecclesiæ. Sed sacerdos dives habet alias unde sustentetur. Ergo non sunt ei decimæ solvendæ, et præcipue a paupere.

2. Præterea, in multis terris decimæ non solvuntur; quod tamen prælati corrigerent, si homines ex necessitate juris divini decimas solvere tenerentur. Non ergo videtur quod præsertim pauperes teneantur solvere decimas divitibus sacerdotibus.

Sed contra est quod Dominus, Matth. cap. XXIII, 23, dicit: *Hæc oportuit facere*, scilicet judicium et veritatem, *et illa non omittere*, scilicet ea quæ pertinent ad decimarum solutionem.

Præterea, Luc. XVIII, 12, Pharisæus dicit: *Decimas do omnium quæ possideo.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus docet in V Ethic., medium justitiæ accipitur non solum quoad nos, sicut in ceteris virtutibus, sed etiam secundum rem: quia scilicet in aliis virtutibus attenduntur diversæ conditiones personarum, secundum quas medium diversificatur; sicut circa cibos, quod est multum uni, est paucum alteri vel moderatum; sed in justitia non variatur medium secundum diversas personæ conditiones, sed attenditur solum ad quantitatem rei. Qui enim emit rem aliquam, debet tantum solvere quantum valet, sive a paupere, sive a divite emat. Reddere autem debitum est actus justitiæ; et ideo ad hoc quod alicui reddatur, quod ei debetur, non refert utrum sit dives vel pauper. Decimæ autem sacerdotibus debentur in communi quidem secundum jus naturale. Naturalis autem ratio dictat ut illi qui pro populo in spiritualibus laborant, a populo stipendia suæ sustentationis accipiant; et secundum hoc etiam in novo testamento est jure divino sancitum: nam, ut dicitur I ad Cor. XIV: *Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, ut de Evangelio vivant.* Sed in lege veteri judiciali præcepto taxata est quantitas ejus quod ministris Dei est a populo solvendum, scilicet decima; et hoc etiam Ecclesia statuit in populo christiano solvendum. Unde, cum sacerdotibus decimæ debeantur tum de jure naturali, tum de jure divino, tum etiam ex statuto Ecclesiæ, quamvis sacerdos sit dives, nihilominus pauper tenetur ei decimas solvere.

Ad primum ergo oportet respondere dupliciter. Uno modo ut dicatur, quod decimarum solutio est instituta non solum ad sustentationem ministrorum Ecclesiæ, sed etiam ad sustentationem pauperum, quibus debet de domo Dei provideri; unde dicitur Malach. III, 10: *Inferte omnem decimationem, ut sit cibus in domo mea;* et sic sacerdoti, qui non solum sibi, sed pauperibus providere debet, quantumcumque diviti, sunt decimæ necessariæ. Alio modo potest dici, quod necessitas sustentationis ministrorum fuit ratio ecclesiasticæ institutionis de decimarum solutione; sed ex quo officium est alicui debitum per statutum Ecclesiæ, nihilominus ei debetur quamvis sit dives.

Ad secundum dicendum, quod sicut Paulus laudabiliter non exigebat sumptus qui sibi propter prædicationem Evangelii debebantur, ne quod impedimentum fieret Evangelio, aut scanda-

um fidelibus Christi; non tamen illi peccabant non ministrantes sumptus quos Apostolus sibi debitos remittebat: ita etiam prælati Ecclesiæ laudabiliter faciunt non exigendo decimas in terris illis in quibus propter dissuetudinem timent scandalum generari; non peccant illi qui non solvunt decimas in terris illis in quibus non est consuetum; peccarent autem si obstinate exigentibus dare recusarent; et ideo, ut huic peccato obvient sacerdotes, in terris illis non exigunt decimas.

QUÆSTIO VI.

Deinde quæsitum est de actibus caritatis Et 1° de obedientia; utrum sit magis meritorium obedire prælato, vel facere aliquid ad dictum fratris; — 2° de eleemosyna.

ART. XI. — UTRUM MAGIS SIT MERITORIUM OBEDIRE PRÆLATO QUAM FACERE ALIQUID AD DICTUM FRATRIS.

(2-2, quæst. 114, art. 3).

Circa primum sic proceditur: Videtur quod magis sit meritorium obedire prælato quam facere aliquid ad dictum fratris. Majori enim merito majus demeritum opponitur. Sed magis demeretur ille qui est inobediens prælato quam ille qui non assentit dicto fratris. Ergo et magis meretur aliquis obediendo prælato quam assentiens dicto fratris.

Sed contra: ubi est major humilitas, ibi videtur esse majus meritum; quia humilibus dat Deus gratiam, ut dicitur Jacob. IV. Sed majoris humilitatis videtur esse quod aliquis æquali se subjiciat faciens aliquid ad dictum ejus, quam quod aliquid subjiciat se superiori, obediens prælato. Ergo magis videtur esse meritorium quod aliquis faciat ad dictum fratris, quam quod obediat prælato.

Respondeo dicendum, quod aliquis actus potest dici magis meritorius dupliciter. Uno modo ex genere operis; et sic ille actus est magis meritorius qui est excellentioris virtutis. Manifestum est autem quod latria, per quam aliquis servit Deo, est excellentior virtus quam beneficentia, qua quis satisfacit proximo; sicut et diligere Deum est magis meritorium quam diligere proximum. Quod autem aliquid fiat ad dictum fratris, pertinet ad amicitiam vel beneficentiam, qua quis diligit proximum; quod autem obediatur prælato inquantum est Dei minister, pertinet ad religionem, qua quis colit et diligit Deum; et ideo magis est meritorium quod aliquis faciat aliquid obediens prælato, vel servans votum, quam si aliquid faciat ad dictum fratris. Alio modo potest dici aliquis actus magis meritorius ex eo quod procedit ex majori caritate, licet sit minor ex suo genere; et sic nihil prohibet magis mereri illum qui facit aliquid ad dictum fratris.

Primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum, quod ille qui facit aliquid ad dictum fratris, facit propria sponte; unde majoris humilitatis esse videtur quam quod aliquis obediat prælato tamquam superiori.

QUÆSTIO VII.

Deinde quæsitum est de eleemosyna. Et 1° de eleemosyna clericorum; — 2° de eleemosynis quæ fiunt pro mortuis.

ART. XII. — UTRUM CLERICI PECCENT MORTALITER, SI EA QUÆ EIS SUPERFLUUNT, IN ELEEMOSYNAS NON LARGIANTUR.

Circa primum sic proceditur: 1. Videtur quod clerici peccent mortaliter, si ea quæ eis superfluunt in eleemosynas non largiantur. Quia super illud Luc. III: *Qui habet duas tunicas, det unam non habenti*, dicit Glossa: *De duabus tunicis dividendis datur præceptum; quia si una dividatur, nemo vestitur in dimidia tunica, et nudus remanet qui accipit et qui dedit.* Sed per largitionem unius tunicæ intelligitur largitio eorum quæ superfluunt ad necessitatem vitæ, ut patet per ea quæ in eadem Glossa præmittuntur. Ergo dare superflua est in præcepto. Sed qui transgreditur præceptum, peccat mortaliter. Ergo ille qui non dat superflua pauperibus, peccat mortaliter.

2. Præterea, præceptum plus obligat quam consilium. Sed dare omnia quæ quis possidet, est consilium; et tamen ad hoc homo obligatur in casu extremæ necessitatis. Ergo etiam extra casum extremæ necessitatis tenetur aliquis superflua dare pauperibus, cum hoc sit in præcepto; et ita qui non largitur, peccat mortaliter.

3. Præterea, quicumque consumit quod est alterius, tenetur ad restitutionem.

Sed bona clericorum sunt pauperum, ut patet per Glossam Hieronymi super illud Isa. II: *Rapina pauperum in domo vestra.* Ergo si clerici inutiliter bona ecclesiastica consumunt, tenentur restituere pauperibus aliunde, si habuerint.

4. Præterea, quicumque facit se impotentem ad id quod tenetur facere, peccat mortaliter. Sed clerici, faciendo superfluas expensas, faciunt se impotentes ad subveniendum pauperibus, ad quod tenentur. Ergo videtur quod peccent mortaliter.

Sed in contrarium videtur esse consuetudo quæ apud multos prævaluit.

Respondeo dicendum, quod aliter videtur se habere circa bona patrimonialia et circa bona ecclesiastica. Nam bonorum patrimonialium vel licite acquisitorum, homo vere est dominus; unde, quantum pertinet ad conditionem ipsius rei, potest re sua uti ut vult; et ex hac parte non accidit peccatum; potest tamen peccatum accidere ex inordinato modo utendi: vel per superabundantiam, dum scilicet inutiliter consumit bona propria in ea in quæ non oportet; vel secundum defectum, inquantum scilicet non erogat ea in quæ oportet. Utroque enim modo corrumpitur virtus, ut dicitur in II Ethic.

Bonorum vero ecclesiasticorum clerici non sunt vere domini, sed dispensatores, secundum illud I ad Corinth. IX, 17: *Dispensatio autem mihi credita est.* Pertinet autem ad dispensatorem ut fideliter distribuat ea quæ ejus dispensationi committuntur, secundum illud I ad Cor. IV, vers. 2: *Hic jam quœritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur.*

In his ergo potest dupliciter peccatum contingere. Uno modo ex conditione ipsius rei; dum scilicet usurpat sibi quasi rem propriam, et in usus suos convertit id quod esset aliis erogandum. Alio modo ex inordinato usu eorum quæ in partem suam cedunt, sicut etiam de aliis dictum est. Verum, quia horum dispensatio fidei dispensatoris committitur, ut dictum est; si quis bona fide dispensat ecclesiastica bona, inde accipiens quod sibi convenit secundum conditionem status et personæ, et aliis largitur secundum quod sibi videtur bona fide expedire, non peccat mortaliter, etiam si forte aliquid plus in suos usus convertat quam oporteat. Talia enim, quia in singularibus est eorum judicium, non possunt per omnimodam certitudinem definiri. Unde si non sit multus excessus, potest compati bonam fidem dispensatoris; si vero multus excessus fiat non potest latere; et ita non potest cum bona fide dispensatoris hoc agi. Si autem non conservet bonam fidem in dispensando, peccat mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de sermone Domini in monte, illa præcepta quæ Dominus tradidit Matth. V, 39: *Qui percusserit te in unam maxillam, præbe ei et aliam*, et quæ ibi sequuntur, sunt intelligenda secundum præparationem animi; ut scilicet homo sit paratus hoc facere quando necessitas hoc requirit. Unde nón semper est peccatum mortale quando homo hoc non facit; sed quando videt necessitatem imminere, si non faciat, tunc peccat mortaliter: et eadem ratio est de hoc præcepto, *Qui habet duas tunicas, det non habenti*, et de omnibus similibus. Unde non semper peccat mortaliter quotiescumque non dat pauperi qui superfluum habet, sed quando necessitas imminet. Quando autem sit talis necessitas quod obliget ad peccatum mortale, non potest ratione determinari; sed committitur prudentiæ et fidei dispensantis; unde si bona fide det quando sibi videtur expedire, immunis est a peccato; alioquin mortaliter peccat.

Ad secundum dicendum, quod illa eadem quæ sunt consilia, cadunt sub præcepto secundum animi præparationem. Nullum enim consilium est perfectius quam quod homo tradat animam suam fratribus suis; et tamen hoc cadit sub præcepto secundum animi præparationem, secundum illud I Joann. III, 16: *Et nos debemus pro fratribus animam ponere.* Et similiter dare omnia sua pauperibus, cadit sub præcepto secundum animi præparationem; ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si necessitas immineat. Minor tamen necessitas requiritur ad superflua eroganda quam ad omnia exhibenda; tamen hoc totum ratione universali determinari non potest, sed committitur prudentiæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod bona ecclesiastica non solum sunt dispensanda pauperibus, sed etiam Ecclesiæ ministris; unde secundum canones debent

dividi hoc modo, ut aliqua pars cedat in usus pauperum, et aliqua pars in usus ministrorum et in cultum Ecclesiæ. Aliter ergo dicendum est de illis ecclesiasticis bonis quæ principaliter sunt attribuenda necessitatibus pauperum, et ex consequenti necessitatibus ministrorum; sicut sunt bona hospitalium, et aliorum hujusmodi; et aliter de illis bonis quæ sunt principaliter attributa usibus ministrorum, sicut sunt præbendæ clericorum, et alia hujusmodi. Nam in primis bonis peccatum committitur non solum ex abusu, sed etiam ex ipsa rerum conditione, dum aliquis in suos usus assumit quod est alterius; et ideo tenetur ad restitutionem tamquam defraudator rei alienæ. In secundis vero bonis non committitur peccatum nisi per abusum, sicut et de bonis patrimonialibus dictum est; unde non tenetur quis ad restitutionem, sed solum ad pœnitentiam peragendam.

Ad quartum dicendum, quod neque moderatus usus divitiarum, neque bona fides dispensatorum salvari videtur in eo qui scienter superfluas expensas facit in voluptuosis conviviis, et aliis hujusmodi superfluitatibus: et sic non est dubium quod in talibus peccat mortaliter; unde dicitur Matth. xiv, 48: *Si dixerit malus servus ille in corde suo: Moram facit dominus meus venire; et cœperit percutere conservos suos*, quod pertinet ad superbum et crudele dominum; *manducet autem et bibat cum ebriosis*, quod pertinet ad superflua et voluptuosa convivia: *veniet dominus servi illius in die qua non sperat, et hora qua ignorat, et dividet eum*, scilicet a societate sanctorum, *partemque ejus ponet cum hypocritis*, scilicet in inferno: unde ibi subditur: *Ibi erit fletus et stridor dentium.* Si autem aliquis non multum in talibus excedat, potest bona fide fieri ab aliquo qui vult secundum decentiam sui status morem gerere his quibus convivit.

QUÆSTIO VIII.

Deinde quæsitum est de eleemosynis quæ fiunt pro mortuis; et circa hoc quæsita sunt duo: 1° utrum mortuus patiatur aliquod detrimentum, si executor ejus differat dare eleemosynas quas ipse in testamento dari mandavit; — 2° utrum executor licite possit differre distributionem eleemosynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendantur in posterum.

ART. XIII. — UTRUM MORTUUS ALIQUOD DETRIMENTUM SENTIAT EX HOC QUOD ELEEMOSYNÆ QUAS MANDAVIT DARI, RETARDANTUR.

(IV, dist. 45, quæst. 11, art. 2, quæst. 2, ad 4).

Circa primum sic proceditur: Videtur quod mortuus nullum detrimentum sentiat ex hoc quod eleemosynæ quas mandavit dari, retardantur. Hujusmodi enim retardatio provenit ex negligentia executoris. Sed negligentia unius non imputatur alteri. Ergo nullum detrimentum mortuus patitur ex hujusmodi tarditate.

Sed contra est quod propter hujusmodi tarditatem retardantur orationes et sacrificia quæ fierent pro anima defuncti, ex quibus plurimum juvaretur. Ergo ex hujusmodi tarditate patitur detrimentum.

Respondeo dicendum, quod hic est opus duplici distinctione. Primo quidem ex parte ipsius detrimenti: distinguendum est enim duplex detrimentum. Nam quoddam detrimentum est quod pertinet ad tolerantiam pœnæ, secundum illud quod habetur I Corinth. iii, 15: *Si cujus opus arserit, detrimentum patietur.* Aliud autem quod pertinet ad subtractionem remedii. Secundo etiam distinguendum est ex parte eleemosynæ: circa quam potest considerari etiam meritum ipsius eleemosynæ, et effectus ipsius. Quantum ergo ad meritum eleemosynæ nullum detrimentum patitur defunctus ex prædicta tarditate, maxime si quantum in ipso fuit, curam adhibuit ut hujusmodi eleemosynæ cito darentur, quia meritum principaliter ex voluntate et intentione dependet; sed quantum ad effectum eleemosynæ patitur detrimentum, non quidem ut pro hujusmodi tarditate puniatur, sed quia remedium ei non adhibetur, dum suffragia differuntur, ex quibus plurimum juvaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod negligentia unius non imputatur alteri ad pœnam; potest tamen redundare in alterum quantum ad defectum remedii, secundum quod unus homo ab alio juvari potest.

ART. XIV. — UTRUM EXECUTOR DEBEAT TARDARE DISTRIBUTIONEM ELEEMOSYNARUM AD HOC QUOD RES DEFUNCTI MELIUS VENDANTUR.

Circa secundum sic proceditur: Videtur quod executor debet tardare distributionem eleemosynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendantur. Quia ex hoc sequitur quod plures eleemosynas poterit facere pro defuncto, ex quibus defunctus magis juvabitur. Ergo si differat, videtur quod laudabiliter et fideliter hoc faciat.

Sed contra est, quia ex tarditate eleemosynarum sequitur retardatio remedii, quo forte defunctus indiget. Ergo videtur quod hujusmodi retardatione gravetur defunctus potius quam juvetur.

Respondeo dicendum: in mora modici temporis non videtur esse magnum periculum; unde si executor per modicum tempus eleemosynas dare differat, ut rebus defuncti melius venditis, ampliores eleemosynas dare possit, laudabiliter hoc facit. Si vero e converso per multum tempus differat eleemosynas distribuere, ut non multo ampliores eleemosynas faciat, non videtur esse absque culpa; quia forte defunctus a purgatorio liberaretur, in quo existenti remedium suffragiorum maxime necessarium erat. Hoc autem requirit prudentis executoris examen: ut scilicet, consideratis dilatione temporis et conditione personæ quæ creditur citius vel tardius liberanda, et etiam quantitate augmenti eleemosynarum, faciat quod videbitur expedire defuncto.

QUÆSTIO IX.

Deinde quæsitum est de peccatis; et circa hoc quæsita sunt tria: 1° de peccato originali; utrum scilicet ille qui baptizatus est, transmittat peccatum originale in prolem; — 2° de peccato actuali in generali; quid scilicet sit prius, utrum aversio a Deo, vel conversio ad commutabile bonum; — 3° specialiter de mendacio; quod mendacium sit gravius; utrum illud quod fit verbo, vel illud quod fit facto.

ART. XV. — UTRUM ILLE QUI EST BAPTIZATUS, TRANSMITTAT PECCATUM ORIGINALE IN PROLEM.

(De malo, quæst. 4, art. 1 et 8; et 1-2, quæst. 81, art. 3 et 4).

Circa primum sic proceditur: Videtur quod ille qui est baptizatus, non transmittat peccatum originale in prolem. In eo enim qui nascitur, tria possunt considerari: scilicet corpus, anima, et unio utriusque. Sed non contrahit peccatum originale secundum corpus, quod contrahit a parentibus, quia parentes erant totaliter a peccato originali mundati; similiter etiam nec secundum animam, quam habet ex creatione Dei, in quem peccatum non cadit; et per consequens neque etiam secundum unionem utriusque. Ergo ille qui nascitur ex baptizatis, nullo modo contrahit peccatum originale.

Sed contra est, quia remedium non adhibetur nisi vulneri. Sed baptismus, qui est medicinale remedium, contra vulnus originalis peccati, adhibetur parvulis baptizatorum filiis secundum communem Ecclesiæ consuetudinem. Ergo parvuli baptizatorum filii cum originali peccato nascuntur.

Respondeo dicendum, quod peccatum, quod ex transgressione primorum parentum in omnes posteros originaliter derivatur, non aboletur nisi per gratiam Christi, qui *de peccato damnavit peccatum in carne*, ut dicitur ad Rom. VIII, vers. 3: sed hoc quodam ordine peragitur. Nam primo in statu præsentis vitæ per sacramenta gratiæ Christi removetur peccatum originale quantum ad inquinationem animæ, ut scilicet non imputetur homini ad culpam; remanet tamen interim quantum ad corruptionem fomitis in carne; unde Apostolus dicebat, ad Rom. VII, 25: *Ego ipse mente*

servio legi Dei, carne autem legi peccati, in quantum scilicet concupiscit adversus spiritum. Unde homo baptizatus, secundum mentem vivit in novitate spiritus, sed secundum carnem adhuc retinet vetustatem Adæ. Et ideo, sicut per spiritualem generationem, quæ fit per Evangelium, alios producit filios in Christo absque peccato, ita etiam secundum generationem carnalem producit filios in vetustatem Adæ cum peccato originali.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. XVI. — UTRUM IN PECCATO ACTUALI PRIUS SIT AVERSIO QUAM CONVERSIO.

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod in peccato actuali prius sit aversio quam conversio. Aversio enim importat recessum a termino, conversio autem accessum ad terminum. Sed in motu corporali prius est recessus a termino quam accessus ad terminum. Ergo et in spirituali motu prius est aversio quam conversio.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de div. Nomin.: *Nemo intendens ad malum, operatur, sed intendens ad bonum.* Ergo prius animus peccantis convertitur per appetitum ad bonum commutabile quam avertatur a Deo.

Respondeo dicendum, quod peccatum principaliter in voluntate consistit, ut Augustinus dicit. Quantum autem ad voluntatem illud est prius quod principaliter intenditur et ideo in peccatis in quibus principaliter intenditur fruitio boni commutabilis, sicut in luxuria, avaritia, et similibus, prius est naturaliter conversio quam aversio, quæ non est principaliter intenta, sed præter intentionem consequitur ex inordinata conversione. In peccatis autem in quibus directe intenditur aversio a Deo, sicut est infidelitas, desperatio, et alia hujusmodi, prius est aversio ab incommutabili bono, et postea est conversio ad commutabile bonum; sicut patet in illis qui desperantes seipsos tradunt impudicitiæ, ut dicitur ad Ephes. IV.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in motibus operabilibus recessus a termino prior sit in executione, accessus tamen ad terminum prior est in intentione, in qua principaliter consistit peccatum.

ART. XVII. — UTRUM MAJUS PECCATUM SIT CUM ALIQUIS MENTITUR FACTO QUAM CUM ALIQUIS MENTITUR VERBO.

Ad tertium sic proceditur: Videtur quod majus peccatum sit cum aliquis mentitur facto quam cum aliquis mentitur verbo. Majus enim peccatum esse videtur cum aliquis mentiendo abutitur eo cui magis creditur. Sed, sicut Anselmus dicit in libro de Veritate, magis creditur factis quam verbis. Ergo gravius peccat qui mentitur factis quam verbis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I de Doctrina christiana: *Inter omnia signa præcipuum locum tenent verba.* His autem abutitur ille qui verbo mentitur. Ergo videtur quod gravius peccat ille qui mentitur verbo, quam ille qui mentitur facto.

Respondeo dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit in quodam sermone, non solum in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus mendacium est. Peccatum autem mendacii principaliter quidem consistit in intentione fallendi; unde ille qui dicit falsum quod putat esse verum, non mentitur. Magis autem est reus mendacii illi qui dicit verum quod putat esse falsum, ut patet per Augustinum in lib. de Mendacio. Unde, cum eadem intentio fallendi sit in eo qui mentitur verbo, et in eo qui mentitur facto, uterque æqualiter peccat. Verbum enim et factum assumuntur ut instrumenta fallendi; unde non refert quantum ad peccatum mendacii, utrum aliquis verbo vel scripto vel nutu vel quocumque facto mentiatur; sicut non refert quantum ad peccatum homicidii, utrum quis gladio vel securi interficiat hominem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO X.

Deinde quæsitum est circa corpus hominis; utrum scilicet aliquis possit esse naturaliter vel miraculose simul virgo et pater.

ART. XVIII. — UTRUM ALIQUIS POSSIT ESSE NATURALITER VEL MIRACULOSE SIMUL VIRGO ET PATER.

Et videtur quod hoc possit esse miraculose. Quia pater et mater simul sunt generationis principia. Sed aliqua

mulier miraculose fuit simul virgo et mater. Ergo pari ratione aliquis vir miraculose potest simul esse virgo et pater.

2. Item, videtur quod hoc possit esse absque miraculo. Quia dæmon incubus potest furari semen viri virginis in somnis polluti, et transfundere in matricem mulieris; ex quo quidem semine potest concipi proles, cujus pater non est dæmon incubus, sed ille ex cujus semine generatur, quod agit in virtute ejus a quo est resolutum. Ergo videtur quod etiam absque miraculo possit aliquis simul esse virgo et pater.

Sed contra: mulier absque miraculo non potest simul esse virgo et mater. Ergo pari ratione nec vir absque miraculo potest simul esse virgo et pater.

Item, videtur quod nec per miraculum. Quia si filius Dei, qui est natus miraculose de virgine, ex alia parte corporis virginalis carnem assumpsisset, quam ex illa unde mulier naturaliter concipit, puta de manu aut pede, non diceretur filius virginis, sicut nec Eva dicta est filia Adæ, quamvis sit formata de costa ipsius. Sed non posset contingere, salva virginitate viri, quod ex eadem parte corporis et in eodem loco prolem generaret sicut naturaliter generatur. Ergo nec etiam miraculose fieri posset quod aliquis simul esset virgo et pater.

Respondeo dicendum, quod ad hujus evidentiam videre oportet quid ad virginitatem requiratur. Requiruntur autem tria ad ejus perfectionem. Quorum primum est principale et formale, scilicet electio, sive intentio voluntatis, sicut in omnibus moralibus; unde istud ex necessitate ad virginitatem requiritur, quod adsit alicui assidua voluntas numquam experiendi delectationem veneream. Secundum autem est materiale, scilicet passio appetitus sensitivi, scilicet delectatio quam quis experitur in actu venereo, cujus privatio requiritur ad perfectam virginitatem materialiter; nam passiones sensitivæ sunt materia virtutum moralium. Si tamen præter electionem propriæ voluntatis hoc contingat, puta cum quis in somno polluitur, vel cum mulier per violentiam ab hoste opprimitur, non perit virtus virginitatis, ut patet per Augustinum in I de civitate Dei. Tertium autem est quasi per accidens et concomitanter se habens ad virginitatem, scilicet corporalis integritas. Unde si claustra pudoris aliter corrumpantur quam per venereum actum, puta si obstetrix vel medicus ferro incidat ad sanandum, nihil virginitati deperit; sicut Augustinus dicit in II de civitate Dei.

Sic ergo si virginitas accipiatur secundum perfectum suum esse, prout ad virginitatem tria prædicta concurrunt, mulier quidem salva virginitate non potest esse mater, ita quod concipiat, et pariat, nisi miraculose; quia proles egredi non potest cum hoc quod permaneant claustra pudoris inviolata, nisi per miraculum, sicut accidit in matre Dei. Posset tamen forte absque miraculo mulier salva omnimoda virginitate concipere, sicut dicitur accidisse de quadam puella pubescente, quam propter pudoris custodiam in lecto suo pater habebat, qui dum somno pollueretur, semen ad matricem descendit, et puella concepit. Vir autem absque omni seminis resolutione non potest esse pater neque naturaliter neque miraculose; quia si de corpore ejus proles aliter miraculose formaretur, non posset dici pater.

Si vero virginitas largius accipiatur, prout solum requirit interiorem electionem mentis, sic patet de muliere quidem quod naturaliter potest esse mater, virginitate tali manente; sicut si aliqua per violentiam opprimeretur ab hoste, et inde conciperet; et multo magis hoc posset miraculose fieri. Vir autem salva tali virginitate posset esse pater naturaliter propter pollutionem nocturnam, quæ quocumque casu ad matricem mulieris perveniret. Non autem ita congrueret quod miraculose vir fieret pater, sicut quod virgo fieret mater; tum quia virgo miraculose facta est mater, Spiritu sancto formante corpus prolis ex purissimis sanguinibus ejus, ut Damascenus dicit; resolutio autem seminis sine qua vir pater esse non posset, non congruit operationi Spiritus sancti; tum quia vir in generatione est sicut agens, mulier sicut patiens; Deo autem competit agere et non pati; unde magis congruit ut Deus miraculose suppleat id quod deest ex parte viri, quam id quod deest ex parte mulieris.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XI.

Deinde ultimo quæsitum est de creatura pure corporali; utrum scilicet cælum empyreum habeat influentiam super alia corpora.

ART. XIX. — UTRUM CÆLUM EMPYREUM HABEAT INFLUENTIAM SUPER ALIA CORPORA.

(3 part., quæst. 66, art. 5, ad 1; Phil. 4, lect. 7; et I, dist., 3, quæst. 2, art. 3).

Et videtur quod non. Quia omne corpus quod naturaliter influit in alia corpora, per prius influit in propinqua quam in remota. Si ergo cælum empyreum influeret in corpora inferiora, per prius influeret in cælum aqueum, quod est sibi propinquius, quam in cælum sidereum. Sed hoc videtur esse inconveniens, quia cælum sidereum similius est cælo empyreo, cum neutrum sit de natura quatuor elementorum, quam cælum aqueum, quod est de natura quatuor elementorum; quia illæ aquæ dicuntur ibi positæ ad refrigerandum calorem provenientem ex motu cæli; ratione cujus Saturnus, qui est altior inter planetas, dicitur habere frigiditatem. Non ergo cælum empyreum influit in corpora inferiora.

Sed contra est quod in libro de Intelligentiis dicitur quod *omne quod influit in alia, est lux, vel lucens habens;* et in commento dicitur, quod *omnis influentia est per virtutem lucis.* Sed cælum empyreum maxime habet lucem inter alia corpora. Ergo in alia corpora influit.

Respondeo dicendum, quod quidam ponunt cælum empyreum non habere influentiam in aliqua corpora, quia non est institutum ad effectus naturales, sed ad hoc quod sit locus beatorum. Et hoc quidem mihi aliquando visum est.

Sed diligentius considerans, magis videtur dicendum quod influat in corpora inferiora, quia totum universum est unum unitate ordini, ut patet per Philosophum, XII Metaph. (text. comm. 52). Hæc autem unitas ordinis attenditur secundum quod quodam ordine reguntur corporalia per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit in III de Trinit. Unde, si cælum empyreum non influeret in corpora inferiora, cælum empyreum non contineretur sub unitate universi: quod est inconveniens. Videtur autem proprius effectus ejus esse perpetuitas et permansio, in inferioribus corporibus. Nam secundum Philosophum in XI Metaphys. (text. comm. 43), in cælo sunt principaliter duo motus. Quorum unus est ab oriente in occidentem, qui vocatur diurnus, et est super polos æquinoctialis: et quia iste est uniformis, causat perpetuitatem in inferioribus motibus. Alius autem motus est ab occidente in orientem, quo movetur sol et alii planetæ, qui est super polo zodiaci, per quem planetæ accedunt et recedunt a nobis; unde iste motus proprie causat differentiam generationis et corruptionis, et cæterorum motuum in istis inferioribus: et sic continuatur generatio et corruptio horum inferiorum quosque Deus vult: quæ quidem quantum ad continuitatem causatur a primo motu, quantum autem ad contrarietatem a secundo. Sicut autem uniformitas motus præcedit difformitatem, ita etiam unitas quietis præcedit uniformitatem motus: quia movere est se aliter habere nunc quam prius; quiescere autem est eo modo se habere nunc ut prius; et sic quies habet puram unitatem. Uniformitas autem motus habet unitatem cum diversitate: et ideo primum cælum, scilicet empyreum, singulariter per suam quietem influit; secundum autem cælum, quod dicitur aqueum, per suum motum uniformem; tertium autem cælum, scilicet sidereum, per suum motum difformem. Hoc autem est proprium huic corpori quod influat absque motu, in quantum est supremum, attingens quodammodo ordinem substantiarum spiritualium; prout Dionysius dicit, II c. de divin. Nom., quod divina sapientia conjungit principia secundorum finibus primorum.

Ad primum ergo dicendum, quod cælum empyreum magis influit in cælum aqueum quam in inferiora corpora, in quantum scilicet cælum aqueum plus recipit de influentia cæli empyrei, ut uniformitas motus ostendit; unde etiam magis convenit cum cælo empyreo ratione suæ uniformitatis quam cælum sidereum. Est autem de cælestibus corporibus duplex opinio. Una scilicet, quod sint de natura elementorum, secundum quam cælum empyreum esset de natura ignis, cælum aqueum de natura aquæ vel aeris; cælum autem sidereum est compositum ex utraque natura, quia in parte est lu-

cidum, in parte diaphanum; et ad hanc opinionem pertinet quod dicitur aquas esse ibi ad infrigidandum. Alia autem est opinio, quod corpora cælestia non sunt de natura quatuor elementorum, sed quinta essentia; secundum quam etiam cælum aqueum non est de natura quatuor elementorum, sed dicitur aqueum propter diaphaneitatem, sicut dicitur cælum empyreum, idest igneum, propter lumen.

Contrarium concedimus: quamvis liber de Intelligentiis non sit auctoritatis alicujus; nec etiam verum sit quod omnis influxus sit ratione lucis, nisi lux metaphorice accipiatur pro omni actu, prout omne agens agit in quantum est ens actu. Vel hoc potest esse verum in solis corporalibus, in quibus proprie dicitur lux, in quantum scilicet lux corporalis est forma primi corporis agentis, scilicet cæli, cujus virtute omnia corpora inferiora agunt.

Et hæc ad præsens dicta sufficiant.

QUODLIBETUM SEPTIMUM

QUÆSTIO I.

Quæsitum est de tribus. Primo quædam pertinentia ad substantias spirituales. Secundo quædam pertinentia ad sacramentum altaris. Tertio quædam pertinentia ad corpora damnatorum. Circa substantias spirituales quærebatur: Primo de cognitione earum. Secundo de fruitione animæ Christi tempore passionis. Tertio de pluralitate in substantiis spiritualibus inventa. Circa primum quærebantur quatuor: 1° utrum aliquis intellectus creatus possit divinam essentiam videre immediate; — 2° utrum intellectus creatus possit simul plura intelligere; — 3° utrum intellectus angelicus possit intelligere singularia; — 4° utrum notitia, quam Augustinus dicit prolem mentis, sit accidens, vel non.

ART. I. — UTRUM ALIQUIS INTELLECTUS CREATUS POSSIT DIVINAM ESSENTIAM IMMEDIATE VIDERE.

(1 part., quæst. 12, art. 2, et art. 4, ad 3; de Verit. quæst. 9; et IV, dist. 49, quæst. 2, art. 1; et 2-2, quæst. 175, art. 3).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod nullus intellectus creatus possit divinam essentiam immediate videre. Intellectus enim creatus, cum indifferenter se habeat ad omnia intelligibilia, non potest cognoscere determinate aliquid, nisi per objectum suum determinetur. Sed divina essentia non est objectum quod possit intellectum determinare, quia est summum in entibus, et maximæ generalitatis, et nullo modo determinatum. Ergo intellectus creatus ipsam videre non potest.

2. Præterea, ad hoc quod intellectus cognoscat aliquid, oportet quod fiat in actu: nihil enim operatur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Intellectus autem non fit in actu nisi secundum quod intelligibili informatur. Cum ergo essentia divina non possit per seipsam informare intellectum, ut formaliter faciat ipsum esse in actu, oportet, si debet per intellectum cognosci, quod per aliquam sui similitudinem intellectum informet ad hoc quod cognoscatur; et ita non poterit immediate nisi per similitudinem videri.

3. Præterea, ad hoc quod intellectus creatus essentiam divinam videat, oportet quod per lumen gloriæ perficiatur. Sed lumen gloriæ est medium distans et ab ipso intellectu, et ab ipsa essentia divina, quæ est beatitudo increata, cum lumen prædictum dicatur creatura. Ergo intellectus creatus non potest videre divinam essentiam immediate.

4. Præterea, secundum Philosophum in III de Anima (text. comm. 2), sicut sensus se habet ad sensibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. Sed ad hoc quod sensus suum objectum percipiat, duplici medio indiget: scilicet lumine et specie, quæ est similitudo rei visæ. Ergo hoc idem est necessarium

intellectui in visione divinæ essentiæ; et sic non immediate eam videbit.

Sed contra est quod dicitur I Joann. cap. III, 2: *Videbimus eum sicuti est.*

Præterea, ad hoc quod intellectus intelligat, nihil aliud videtur requiri nisi quod intelligibile fiat in actu, et quod intellectui conjungatur. Sed essentia divina per seipsam est intelligibilis actu, cum sit immaterialis; intellectui etiam præsens est, quia, ut dicit Augustinus, Deus unicuique rei est vicinior quam ipsa res sibi. Ergo intellectus creatus essentiam divinam poterit immediate videre.

Respondeo dicendum, quod absque dubio tenendum est, quod divina essentia in patria immediate ab intellectu glorificato videatur.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in visione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum, sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est quo videt; et hoc est species intelligibilis, quæ intellectum possibilem determinat, et habet se ad intellectum possibilem, sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est in quo aliquid videtur; et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam, et in uno similium vel contrariorum videtur aliud; et hoc medium se habet ad intellectum, sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt. Primum ergo medium et secundum non faciunt mediatam visionem: immediate enim dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per speciem ejus in oculo receptam et per lumen videat: quia visus non fertur in hæc media tamquam invisibilia, sed per hæc media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. Sed tertium medium facit visionem mediatam; visus enim prius fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit speciem rei visæ in specie vel speculo; similiter intellectus cognoscens causam in causato, fertur in ipsum causatum sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causæ. Et quia essentia divina in statu viæ in effectibus suis cognoscitur, non videmus eam immediate; unde in patria, ubi immediate videbitur, tale medium penitus subtrahetur. Similiter etiam non est ibi medium secundum, scilicet aliqua species essentiæ divinæ intellectum informans: quia quando aliquid videtur immediate per speciem suam, oportet quod species illa repræsentet rem illam secundum completum esse suæ speciei; alias non diceretur res illa immediate videri, sed quædam umbra ejus; sicut si similitudo lucis in oculo fieret per modum coloris, qui est lux obumbrata. Cum autem omne quod recipitur in aliquo, recipiatur in eo per modum recipientis, impossibile est in intellectu creato similitudinem divinæ essentiæ recipi, quæ eam perfecte secundum totam suam rationem repræsentet. Unde si per aliquam similitudinem talem essentia divina a nobis videretur, immediate non videremus essentiam divinam, sed quamdam umbram ejus.

Restat ergo quod solum primum medium erit in illa visione, scilicet lumen gloriæ, quo intellectus perficietur ad videndam essentiam divinam; de quo in Psalm. xxxv, 19: *In lumine tuo videbimus lumen.* Hoc autem lumen non est necessarium ad hoc quod faciat intelligibile in potentia esse intelligibile in actu, ad quod est nobis necessarium lumen intellectus agentis; quia ipsa divina essentia, cum sit a materia separata, est per se actu intelligibilis; sed erit necessarium tantum ad perficiendum intellectum, ad quod etiam nunc lumen intellectus agentis valet. Prædictum autem lumen gloriæ sufficienter perficiet intellectum ad videndum divinam essentiam, eo quod ipsa essentia divina totaliter lux intelligibilis est. Unde lumen gloriæ ab ea in intellectum descendens facit hoc respectu divinæ essentiæ in intellectu quod facit respectu aliorum intelligibilium, quæ non sunt lux tantum, sed species rei intellectæ simul, et lumen; sicut si lux sensibilis per se existeret, ad ejus visionem sufficeret lumen oculum perficiens sine aliqua similitudine.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur determinatum dupliciter; primo ratione limitationis; alio modo ratione distinctionis. Essentia autem divina non est quid determinatum primo modo, sed secundo modo, quia forma

non limitatur nisi ex hoc quod in alio recipitur, cui materia commensuratur. In essentia autem divina non est aliquid in alio receptum, eo quod esse ejus est ipsa divina natura subsistens; quod in nulla re alia contingit; nam quælibet res alia habet esse receptum, et sic limitatum; et inde est quod essentia divina ab omnibus distinguitur per hoc quod est in alio non recipi: sicut si esset aliqua albedo existens non in subjecto, ex hoc ipso distingueretur a qualibet albedine in subjecto existente; quamvis in ratione albedinis non esset recepta, et sic nec limitata. Patet ergo, quod essentia divina non est quid generale in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta, sed solum in causando; quia id quod est per se, est causa eorum quæ per se non sunt. Unde esse per se subsistens est causa omnis esse in alio recepti; et ita essentia divina est intelligibile quod potest determinare intellectum.

Ad secundum dicendum, quo intellectus creatus fit in actu ad videndum divinam essentiam per lumen gloriæ; et hoc sufficit, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod illud lumen gloriæ quamvis et ab essentia divina et ab intellectu sit differens per essentiam, non tamen facit mediatam visionem, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod visibilia non sunt lux tantum; et ideo oportet, ad hoc quod visus determinetur ad ea, quod non solum sit ibi lumen, sed etiam species rei visæ. Essentia autem divina est pure lux; et ideo non requirit aliquam aliam speciem quam ipsum lumen, ut videatur, sicut ex dictis patet.

ART. II. — UTRUM INTELLECTUS CREATUS POSSIT SIMUL PLURA INTELLIGERE.

(1 part., quæst. 12, art. 10, et quæst. 58, art. 3, et quæst. 85, ad 4).

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod intellectus creatus possit simul plura intelligere. Potentia enim sensitiva, cum sit materialis, est inferior et magis contracta quam intellectiva. Sed sensus potest simul plura sentire; sicut sensus communis simul sentit album et dulce, dum eorum differentiam cognoscit. Ergo intellectus multo fortius potest simul plura intelligere.

2. Præterea, plura intelligibilia possunt simul cognosci, in quantum sunt unum. Sed omnia intelligibilia sunt unum, in quantum sunt intelligibilia. Ergo omnia intelligibilia possunt simul cognosci.

3. Præterea, sicut se habet intellectus in habitu ad intelligibile in habitu, ita se habet intellectus in actu ad intelligibile in actu. Sed intellectus in habitu simul plura intelligibilia cognoscit in habitu. Ergo intellectus in actu simul plura intelligit in actu.

4. Præterea, ad cognitionem intellectus sufficit species rei intelligibilis in intellectu existens. Sed species intelligibiles non se impediunt quin simul sint in intellectu, cum non sint contrariæ, eo quod sunt a materia separatæ. Ergo intellectus non impeditur quin possit simul plura intelligere.

5. Præterea, capacitas intellectus est major quam cujuscumque corporis. Sed aliquod corpus est in quo simul possunt plures species etiam contrariorum fieri, sicut patet quod in uno puncto aeris, in quo se intersecant duæ lineæ directæ a duobus visibilibus ad duos videntes, est species utriusque visibilis. Ergo multo fortius plures species actu possunt simul esse in intellectu; et ita intellectus potest simul plura intelligere.

Sed contra est quod dicit Philosophus in II Topic.: *Contingit plura scire, intelligere vero unum solum.*

Respondeo dicendum, quod intellectus dupliciter aliquid intelligit, scilicet primo, et ex consequenti. Ex consequenti quidem contingit plura simul intelligere, in quantum habent ordinem ad unum intelligibile primum; et hoc contingit dupliciter. Uno modo ex unitate ejus quo intelligitur; sicut quando plura intelligibilia per unam speciem intelliguntur; sicut intellectus divinus omnia simul videt per unam essentiam suam; et eodem modo intellectus creatus, videns essentiam divinam, potest simul omnia videre quæ per essentiam divinam videt. Alio modo ex unitate ejus quod intelligitur, scilicet quando plura intelliguntur ut unum; totum enim unum est primo intellectum, et illa plura sunt intellecta ex consequenti in illo; sicut cum intellectus intelligit lineam, simul intelligit partes lineæ, ut dicitur in III de Anima (text. comm. 25); et similiter cum intelligit propositionem

intelligit simul subjectum et prædicatum; et cum intelligit similitudinem vel differentiam aliquorum, simul intelligit ea quorum est similitudo vel differentia. Sed quod intellectus simul intelligat plura intelligibilia, est primo et principaliter impossibile. Cujus ratio est, quia intellectus secundum actum est omnino, id est perfecte, res intellecta, ut dicitur in III de Anima (text. comm. 36). Quod quidem intelligendum est, non quod essentia intellectus fiat res intellecta, vel species ejus, sed quia complete informatur per speciem rei intellectæ, dum eam actu intelligit. Unde intellectum simul plura actu intelligere primo, idem est ac si res una simul esset plura. In rebus enim materialibus videmus quod una res numero non potest esse simul plura in actu, sed plura in potentia, vel secundum dispositionem, potest esse unum et idem; idem enim aer est simul potentia aqua et ignis; et possunt etiam simul dispositiones ad utrumque quantum ad aliquid inesse eidem; sicut si aer ex una parte calefieret et ex alia inspissaretur; sed quod aer simul actu sit ignis et aqua, est impossibile; et similiter etiam quod aliquid sit simul actu lapis et ferrum, quæ non videntur contraria, sed disparata. Intellectus autem ex ipsa ratione suæ potentiæ est simul potentia omnia intelligibilia, sicut et sensus omnia sensibilia. Potentia autem sensitiva per similitudines sensibilium reducitur in actum dupliciter. Uno modo incomplete per modum dispositionis, quando scilicet species sensibiles sunt in ea ut dispositiones, quod appellat Avicenna *esse ut in thesauro*. Alio modo perfecte, quando scilicet species sensibiles actu informant potentiam sensitivam, et hoc vocat Avicenna *apprehensionem sensus*, distinguens potentias sensitivas apprehendentes ab illis in quibus sunt formæ sensibiles ut in thesauro; et similiter in intellectu in habitu sunt similitudines intelligibilium ut dispositiones; sed quando sunt actu intellectæ, sunt in eo ut formæ perficientes, et tunc intellectus fit omnino res intellecta; et hoc contingit per intentionem, quæ conjungit intellectum intelligibili, et sensum sensibili, ut dicit Augustinus.

Unde patet quod sicut una res materialis non potest esse simul plura actu, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere primo; et hoc est quod Algazel dicit, quod sicut unum corpus non potest simul figurari pluribus figuris, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere. Nec potest dici quod intellectus informetur perfecte simul pluribus speciebus intelligibilibus, sicut unum corpus simul informatur figura et colore; quia figura et color non sunt formæ unius generis, nec in eodem ordine accipiuntur, quia non ordinantur ad perficiendum in esse unius rationis; sed omnes formæ intelligibiles, in quantum hujusmodi sunt unius generis, et in eodem ordine se habent ad intellectum, in quantum perficiunt intellectum in hoc, quod est esse intellectum in actu. Unde plures species intelligibiles se habent sicut figuræ plures, vel plures colores, qui simul in actu in eodem esse non possunt secundum idem.

Ad primum ergo dicendum, quod similiter dicendum est de potentia sensitiva, id est, quod non potest plura simul sentire, sed ex consequenti, in quantum plura accipiuntur et unum; sicut plura sensibilia uniuntur in una differentia, et plura sensibilia quæ sunt partes uniuntur in uno toto; unde quando sentitur totum, sentiuntur simul plures partes ex consequenti: et tunc intentio sensus non fertur ad aliquam partium principaliter, sed ad totum: quia si ad aliquam partium ferretur ut ad sensibile principale, non simul sentiretur alia. Et iterum sensus communis, quamvis sit una potentia secundum essentiam, tamen aliquo modo multiplicatur secundum esse, in quantum conjungitur diversis sensibus propriis, sicut unum centrum conjungitur pluribus lineis. Unde immutationes omnium sensibilium simul terminantur ad sensum communem, sicut motus qui esset per omnes lineas, posset simul terminari ad centrum; sed intellectus non multiplicatur modo prædicto in plures potentias; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod cognoscibilia quæ simul cognoscuntur, oportet quod accipiantur ut cognoscibile unum numero. Omnia autem intelligibilia, in quantum hujusmodi, sunt unum genere, non numero; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod jam patet ex prædictis, quod non eodem modo se habet intellectus in habitu ad intelligi-

bilia in habitu, quæ sunt in ipso ut dispositiones, et intellectus in actu ad intelligibilia in actu, quæ sunt in ipso ut ultimæ perfectiones.

Ad quartum dicendum, quod non solum prohibetur res aliqua esse plura contraria actu simul, sed etiam plura esse disparata, ut patet ex dictis; unde, quamvis formæ intelligibiles in intellectu non sint contrariæ, nihilominus tamen intellectus prohibetur simul plura intelligere, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod species sensibiles, quæ sunt in medio deferente, sunt ibi per modum dispositionis, et non per modum ultimæ perfectionis, quia sunt ibi sicut in quodam fluxu; et ideo non est simile.

ART. III. — UTRUM INTELLECTUS ANGELICUS POSSIT COGNOSCERE SINGULARIA.

(1 part., quæst. 57, art. 2; et de Ver. quæst. 8, art. 2, et quæst. 10, art. 5).

Ad tertium sic proceditur: 1. Videtur quod intellectus angelicus non possit cognoscere singularia. Si enim cognoscit; aut cognoscit per speciem acquisitam, aut per concreatam. Non per acquisitam: quia vel illa esset particularis, et per consequens materialis, et ita in intellectu angeli immateriali esse non posset; vel esset universalis, et sic per eam singulare cognosci non posset: similiter nec per concreatam: quia species concreata angelo a principio suæ creationis fuit in ipso; ad cognitionem autem alicujus sufficit quod species ejus sit in intellectu; et ita, si per speciem concreatam posset aliquod particulare cognosci dum est præsens, a principio creationis suæ illud cognovisset quando adhuc erat futurum; quod non potest esse, quia futura cognoscere solius Dei est; Isai. XLI, 27: *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quoniam dii estis vos.* Ergo angelus singularia cognoscere non potest.

2. Si dicatur, quod species illæ concreatæ faciunt cognitionem præsentium, non autem futurorum; contra: Non potest aliqua cognitio nova fieri, nisi fiat aliqua innovatio in cognoscente. Sed per hoc quod particulare, quod erat futurum, fit præsens, non fit aliqua innovatio in intellectu angelico, cum nihil recipiat a re extra. Ergo si prius, dum erat futurum, non cognoscebat, nec dum fit præsens, cognoscere poterit.

3. Si dicatur, quod, quamvis nihil recipiat, tamen formam quam apud se habebat prius, applicat ad particulare quod de novo fit; contra: Intellectus non potest aliquid ad aliud applicare, nisi præcognoscat et quod applicatur, et cui applicatur: quia prius est cognoscere duo secundum se, quam comparationem unius ad alterum. Ergo applicatio prædicta sequeretur cognitionem singularium, et sic non posset esse causa ejus.

4. Præterea, si angelus cognoscit singularia; aut cognoscit una specie, aut pluribus. Sed non pluribus, quia sic oporteret quod infinitas species apud se haberet, cum infinita sint particularia, ad minus in potentia: similiter nec una, quia sic intellectus angelicus æquaretur intellectui divino, qui uno, scilicet essentia divina, plura intelligit. Ergo intellectus angelicus singularia cognoscere non potest.

5. Si dicatur, quod non cognoscit per unam speciem omnia, sed per unam speciem omnia individua unius speciei, et non alia; contra: Illa una species non se habet magis ad unum individuum quam ad aliud. Sed oportet quod per speciem intelligibilem intellectus determinetur ad determinatum cognoscibile. Ergo per speciem illam non poterit cognoscere hoc particulare determinate.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. cap. I, 14: *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis;* quod non posset esse, nisi cognoscerent singulares homines.

Respondeo dicendum, quod angelus absque dubio singularia cognoscit. Ut autem videamus modum quo hoc possibile sit, sciendum est, quod ad hoc quod singulare aliquod cognoscatur, oportet quod in potentia cognoscitiva sit similitudo ejus, in quantum particulare est. Omnis autem forma de se communis est: unde additio formæ ad formam non potest esse causa individuationis: quia quotcumque formæ simul aggregentur, ut album, bicubitum, et crispum, et hujusmodi, non constituunt particulare, quia hæc omnia simul sunt in uno, et ita in pluribus potentiis est possibile invenire; sed individuatio formæ est ex materia, per quam forma contrahitur ad

hoc determinatum. Unde ad hoc quod particulare cognoscatur, oportet quod in cognoscente non solum sit similitudo formæ, sed aliqualiter materiæ. Similitudo autem rei cognitæ dupliciter est in cognoscente: uno modo sicut causata a re, sicut in his quæ cognoscuntur per speciem abstractam a rebus, alio modo sicut causa rei, ut patet in artifice, qui cognoscit artificiatum per illam formam per quam ipsum facit. Species autem quæ est in sensu causata a re sensibili, in quantum non est omnino a conditionibus materialibus depurata, est similitudo formæ secundum quod est in materia; et ideo per eam cognoscitur particulare. Sed quia secundum quod in intellectu nostro recipitur species rei sensibilis, est omnino jam a materialibus conditionibus depurata, non potest intellectus noster per eam directe particulare cognoscere, sed per quamdam reflexionem intellectus ad potentias sensitivas, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. Per formam autem, quæ est causa rei, hoc modo cognoscitur res secundum quod forma illa est causa ejus. Et quia artifex homo per formam artis non producit materiam, sed materia præsupposita inducit formam artis; forma artis, quæ est in mente artificis, non est similitudo artificiati nisi quoad formam tantum; unde per eam non cognoscit artificiatum in particulari, nisi formam artificiati per sensum accipiat. Artifex autem increatus, scilicet Deus, non solum producit formam, sed etiam materiam. Unde rationes ideales in mente ipsius existentes non solum sunt efficaces ad cognitionem universalium, sed etiam ad singularia cognoscenda a Deo. Sicut autem illæ rationes ideales effluunt in res producendas in esse suo naturali, in quo particulariter unumquodque subsistit in forma et materia; ita procedunt in mentes angelicas, ut sint in eis principium cognoscendi res secundum suum totum esse in quo subsistunt; et sic per species influxas sibi ab arte divina angeli, non solum universalia, sed etiam particularia cognoscunt, sicut et Deus.

Est tamen differentia in duobus. Primo, quia ideæ quæ sunt in mente divina, sunt formæ factivæ rerum, et non solum principia cognoscendi; sed species quæ recipiuntur in mente angelica, sunt solum principia cognoscendi, et non sunt factivæ, sed exemplatæ a factivis. Secundo, quia intellectus quanto est altior et perspicacior, tanto ex uno potest plura cognoscere: et quia intellectus divinus est altissimus, per unam simplicem essentiam suam omnia cognoscit, nec est ibi aliqua pluralitas formarum idealium, nisi secundum diversos respectus divinæ essentiæ ad res cognitas. Sed in intellectu creato multiplicatur secundum rem quod est unum secundum rem in mente divina, ut non possit omnia per unum cognoscere; ita tamen quod quanto intellectus creatus est altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoscenda efficaces: et hoc est quod Dionysius dicit, XII cap. cæl. Hierarch., quod superiores ordines habent scientiam magis universalem in inferioribus; et in lib. de Causis dicitur, quod intelligentiæ superiores habent formas magis universales: hoc tamen observato, quod in infimis angelis sunt formæ adhuc universales, in tantum quod per unam formam possunt cognoscere omnia individua unius speciei, ita quod illa species sit propria uniuscujusque particularium secundum diversos respectus ejus ad particularia, sicut essentia divina efficitur propria similitudo singulorum secundum diversos respectus. Sed intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas in tantum particulatas quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere: et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adjuncti sunt sensus, quibus singularia accipiat.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus nullo modo cognoscit singularia per speciem acquisitam: quia nec per speciem acceptam a re, sic enim res agerent in intellectum ejus, quod est impossibile; neque per aliquam speciem de novo influxam a Deo revelante ipsi angelo aliquid de novo, quia species quas angelus habet apud se concreatas, sufficiunt ad omnia cognoscibilia cognoscenda: sed secundum quod per altius lumen intellectus angeli elevatur, in altiores conceptiones ex illis speciebus prodire potest; sicut etiam ex eisdem phantasmatum speciebus intellectus Prophetæ lumine prophetiæ adjutus a-

liquam cognitionem accipit, ad quam non sufficiebat naturale lumen intellectus agentis. Restat ergo ut angelus cognoscat singularia per species concreatas. Sicut autem per unam speciem concreatam potest cognoscere diversa individua, ita etiam multo amplius potest per unam cognoscere quidquid est in uno individuo, ut non oporteat eum aliam speciem habere, non qua cognoscit colorem unius pomi, sed simul cognoscendo hoc pomum, cognoscit quidquid est in pomo illo et essentialiter et accidentaliter. Effectus autem non est in causa sua ut in ea possit cognosci, nisi sit causa determinata ad effectum illum; sicut patet in causis necessariis, quibus cognoscuntur effectus earum; sed causa contingens non determinatur ad effectum suum nisi quando jam actu producit ipsum; unde in causa contingente non est effectus ejus ut in ea possit cognosci, nisi quando jam actu productus est. Et ideo angelus per species concreatas cognoscens causas universales omnium singularium contingentium, non cognoscit naturali cognitione effectus earum antequam sint in actu, sed statim cum actu sunt.

Ad secundum dicendum, quod, quando aliquid incipit esse præsens, angelus de novo cognoscit illud non facta aliqua innovatione in ipso angelo, sed in re cognoscibili, in qua est aliquid quod prius non fuit, quod sine ea cognita non cognoscitur.

Ad tertium dicendum, quod applicatio illa est intelligenda per modum illum quo Deus ideas ad res cognoscendas applicat, non sicut medium cognoscibile ad aliud, sed sicut modus cognoscendi ad rem cognita; alias nihil valeret ad propositum, sicut ostensum est in objiciendo.

Ad quartum dicendum, quod intellectus angeli neque una specie cognoscit omnia, neque tot species habet quot sunt individua, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod illa una species efficitur ratio cognoscendi quodlibet individuum, secundum respectum ad ipsum, ut ex dictis patet.

ART. IV. — UTRUM NOTITIA, QUÆ AB AUGUSTINO DICITUR PROLES MENTIS, SIT IN MENTE SICUT ACCIDENS IN SUBJECTO.

Circa quartum sic proceditur: 1. Videtur quod notitia, quæ ab Augustino dicitur proles mentis, non sit in mente sicut accidens in subjecto. Nullum enim accidens excedit suum subjectum. Sed notitia excedit mentem, quia mens non solum seipsam, sed et alia per notitiam novit. Ergo notitia non est accidens mentis.

2. Præterea, nullum accidens est æquale suo subjecto. Sed notitia est æqualis menti; alias in notitia, mente et amore non consisteret imago Trinitatis, quod Augustinus ponit. Ergo notitia non est accidens mentis.

3. Præterea, hoc idem videtur ex verbis Augustini, qui in IX lib. de Trinit. dicit, quod notitia et amor in anima existunt substantialiter, vel, ut ita dicam, essentialiter, non tamquam accidens in subjecto, ut color aut figura in corpore.

Sed contra: notitia mentis nihil aliud esse videtur quam scientia. Sed scientia est accidens, cum sit in prima specie qualitatis. Ergo et notitia.

Respondeo dicendum, quod notitia quatuor modis accipi potest. Primo pro ipsa natura cognoscitiva; secundo pro potentia cognitiva; tertio pro habitu cognoscitivo; quarto pro ipso cognitionis actu. Sicut etiam hoc nomen *sensus*, quandoque nominat naturam sensitivam, prout scilicet est principium hujus naturæ, quod est sensibile; quandoque vero nominat ipsam potentiam; quandoque vero actum. Loquendo ergo de notitia primo modo accepta, constat quod non est in substantia mentis sicut accidens in subjecto, sed substantialiter et essentialiter; sicut dicitur, quod rationale est in vivo, et vivum in ente. Si autem loquamur de notitia tribus aliis modis accepta, sic dupliciter potest considerari: vel secundum quod comparatur ad cognoscentem; et sic inest cognoscenti sicut accidens in subjecto, et sic non excedit subjectum, quia nunquam invenitur inesse alicui nisi menti: vel secundum quod comparatur ad cognoscibile; et ex hac parte non habet quod insit, sed quod ad aliud sit. Illud autem quod ad aliquid dicitur, non habet rationem accidentis ex hoc quod est ad aliquid, sed solum ex hoc quod inest; et inde est quod sola relatio secundum rationem sui generis cum substantia remanet in divinis, nec tamen est ibi accidens; et propter hoc notitia secundum considerationem istam non

est in anima sicut in subjecto; et secundum hanc comparationem excedit mentem in quantum alia a mente per notitiam cognoscuntur. Secundum hanc etiam considerationem ponitur Trinitatis imago, quia etiam personæ divinæ distinguuntur secundum quod ad alterum sunt: et secundum hoc etiam est quædam æqualitas notitiæ ad mentem, in quantum se extendit ad omnia ad quæ potest se extendere mens.

Et sic patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de fruitione animæ Christi in passione.

ART. V. — UTRUM FUERIT FRUITIO ANIMÆ CHRISTI IN PASSIONE.

(3 part., quæst. 46, art. 7; de Ver. quæst. 24, art. 10, corp. et 9; opusc. 3, cap. 48, et opusc. 60, de ejus passione.

Et videtur quod illa fruitio perveniret usque ad essentiam animæ. Anima enim Christi perfecte fruebatur. Sed non esset perfecte fruitio, si ad essentiam animæ non perveniret, sed consisteret tantum in una potentia, scilicet in superiori ratione. Ergo perveniebat usque ad essentiam animæ.

2. Præterea, anima Christi perfectius fruebatur quam animæ sanctorum in patria. Sed fruitio sanctorum in patria pertingit usque ad essentiam animæ. Ergo multo fortius in Christo.

Sed contra: nihil fruitur nisi quod cognoscit; quia, secundum Augustinum fruimur cognitis, in quibus propter se voluntas delectata conquiescit. Sed cognoscere non est essentiæ animæ, sed potentiæ. Ergo fruitio ad essentiam animæ non perveniebat.

Respondeo dicendum, quod fruitio in actu quodam consistit, quo Deus videtur et amatur; actus autem non est nisi rei subsistentis; unde, proprie loquendo, neque potentia animæ fruitur, neque essentia, sed homo, vel anima per se subsistens, sed tamen potentiæ animæ sunt principia operationum vitæ, sicut essentia animæ est principium esse viventis. Et secundum hoc oportet dicere, quod superior ratio, cujus objectum est res æterna, qua fruendum est, est principium fruitionis, quo scilicet anima fruitur; ad alias autem vires, vel ad animæ essentiam, fruitio pertinere non potest nisi per quamdam redundantiam; prout scilicet ex illa fruitione superioris rationis aliquis effectus in essentia animæ vel in potentiis inferioribus relinquitur: et sic aliquo modo perveniebat fruitio ad essentiam animæ Christi in passione, et aliquo modo non. Si enim consideretur essentia animæ in passione Christi prout est actus corporis, sic fruitio ad eam non perveniebat; alias corpus ejus gloriosum factum fuisset: similiter nec ad essentiam, secundum quod est radix inferiorum virium; quia sic fruitionis gaudium dolorem passionis, qui erat in viribus inferioribus, totaliter evacuasset: perveniebat autem ad essentiam animæ secundum quod erat radix superioris rationis. Et quia essentia animæ est simplex, et est tota in qualibet potentia; ideo dicitur quod tota anima fruebatur in Christo; in quantum scilicet est radix superioris rationis; et tota patiebatur, in quantum scilicet est actus corporis, et radix inferiorum virium.

Ad primum ergo dicendum, quod non impeditur perfectio rei nisi per hoc quod tollitur aliquid de essentialibus rei; gloria autem corporis et inferiorum virium pertinet ad gaudium accidentale beatitudinis; et ideo, quamvis in Christo fruitio non perveniret ad essentiam animæ, secundum quod est actus corporis et secundum quod est radix inferiorum virium, non sequitur quod fruitio fuerit imperfecta in Christo, sive beatitudo.

Ad secundum dicendum, quod anima Christi perfectius fruebatur quam animæ sanctorum in patria, loquendo intensive, non autem loquendo extensive; quia in patria gaudium fruitionis ad inferiores vires et etiam ad corpus glorificatum perveniet; quod si in Christo fuisset, viator non fuisset.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de pluralitate in substantiis spiritualibus inventa; et quæruntur duo: 1° utrum immensitas divina excludat pluralitatem personarum; — 2° utrum angelica simplicitas patiatur compositionem ex subjecto et accidente.

ART. VI. — UTRUM IMMENSITAS DIVINA EXCLUDAT PLURALITATEM.

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod immensitas divina excludat plura-

litatem personarum. Omne enim immensum, cum sit indeterminatum, stat in uno. Sed quidquid est in divinis, est immensum. Cum ergo persona sit in divinis, stabit in uno, ita quod non erunt ibi plures personæ.

2. Si dicatur, quod personæ hoc modo in uno stant quod omnes sunt una essentia; contra: Sicut essentia est immensa, ita et persona. Sed immensitas essentiæ facit quod sit una essentia tantum. Ergo immensitas personæ facit quod sit una persona tantum.

3. Si dicatur, quod persona non est immensa nisi immensitate essentiæ; contra: Persona secundum intellectum addit aliquid supra essentiam. Sed quidquid intelligitur in divinis, intelligitur ut immensum. Ergo præter immensitatem essentiæ est in Deo immensitas personæ, quæ faciet in divinis unam tantum personam.

Sed contra est quod dicitur in II Joan. cap. v, 7: *Tres sunt qui testimonium dant in cælo.*

Respondeo dicendum, quod immensitas non excludit pluralitatem, nisi secundum quod tollit determinationem, quæ est pluralitatis principium primum. Sicut autem dictum est prius, art. I hujus quæst., ad 1, duplex est determinatio; scilicet limitationis et distinctionis. In divinis autem nullo modo cadit determinatio limitationis; cadit autem ibi determinatio distinctionis dupliciter: uno modo secundum quod distinguitur per essentiam ab omnibus creatis ut non limitatum a limitato; alio modo secundum quod persona distinguitur a persona per relationem originis: quæ quidem distinctio non est propter aliquam limitationem, sed ratione oppositionis quæ est in relatione: unde hanc distinctionem immensitas divina non excludit, et per consequens nec pluralitatem personarum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis persona sit immensa, tamen immensitas est essentiale, non personale, sicut persona est bona bonitate essentiali; unde non oportet quod immensitas faciat indistinctionem in personis, sed solum in esse naturæ.

Ad tertium dicendum, quod persona non dicitur aliquid secundum intellectum addere supra essentiam, quasi intellectus debeat intelligere aliquid additum essentiæ; esset enim intellectus falsus; sed quia intelligendo personam, intelligo essentiam de necessitate, sed non e converso: unde objectio non procedit.

ART. VII. — UTRUM IN ANGELIS SIT COMPOSITIO ACCIDENTIS ET SUBJECTI.

(1 part., quæst. 50, art. 6).

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod in angelis non sit compositio accidentis et subjecti, quia esse accidentale causatur ab esse substantiali. Ergo et compositio accidentalis a compositione substantiali. Sed in angelis non est compositio substantialis, quia sunt substantiæ simplices, ut Dionysius dicit. Ergo nec compositio accidentalis.

2. Præterea, Boetius dicit in lib. de Trinit., quod forma simplex subjectum esse non potest. Sed angeli sunt formæ simplices, secundum Dionysium. Ergo non possunt esse subjectum accidentis.

Sed contra est quod Augustinus substantias spirituales ponit deficere a simplicitate divina per hoc quod est in eis compositio accidentis et subjecti.

Respondeo dicendum, quod ex hoc aliquid est susceptivum formæ substantialis vel accidentalis, quod aliquid habet possibilitatis: quia de ratione potentiæ est ut actui substernatur, qui forma dicitur. De angelis autem diversi diversa sentiunt. Quidam enim dicunt, quod sunt ex materia et forma compositi: alii dicunt, quod sunt compositi ex esse et quod est, ut Boetius dicit: et utroque modo oportet ponere potentialitatem in angelo. De primo enim modo patet: similiter patere potest de secundo, quia omne quod non est suum esse, oportet quod habeat esse receptum ab alio, quod est sibi causa essendi. Et ita, in se consideratum, est in potentia respectu illius esse, quod recipit ab alio; et hoc modo ad minus potentialitatem ponere oportet in angelo, quia angelus non est suum esse, hoc enim solius Dei est; et ita relinquitur quod angelus possit esse subjectum accidentalis formæ.

Ad primum ergo dicendum, quod substantialis simplicitas in angelis excludit compositionem materiæ et formæ, non autem compositionem ex esse et quod est; quam compositionem ad minus accidentalis compositio in angelis præsupponit

Et iterum non oportet quod, si esse accidentale causatur a substantiali, compositio accidentalis a compositione substantiali causetur; quia substantia aliquo modo simplex potest esse subjectum accidentis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Boetius loquitur de illa forma simplici quæ est actus purus, cui nihil potentialitatis admiscetur; et talis est solus Deus.

QUÆSTIO IV.

Deinde quæritur de sacramento altaris; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrum corpus Christi secundum totam suam quantitatem contineatur sub speciebus panis; — 2° utrum in eodem instanti sit panis et corpus Christi; — 3° utrum Deus possit facere quod albedo et aliæ qualitates sint sine quantitate, sicut facit quod quantitas in sacramento altaris sit sine subjecto.

ART. VIII. — UTRUM POSSIT TOTUM CORPUS CHRISTI SUB SPECIEBUS PANIS CONTINERI.

(3 part., quæst. 76, art. 1, et quæst. 79, art. 1, ad 3).

Circa primum sic proceditur: Videtur quod non possit totum corpus Christi sub illis speciebus panis contineri. Non enim potest etiam per miraculum fieri ut duo contradictoria sint simul vera, ut Augustinus dicit contra Faustum. Hoc autem sequeretur, si totum corpus Christi subesset illis speciebus: si enim est sub illis speciebus totum, non est majus illis speciebus, cum non excedat eas; et tamen secundum rei veritatem est majus, cum sit bicubitum vel amplius; et sic erit eodem majus et non majus. Ergo non potest, etiam per miraculum, fieri quod sub illis speciebus contineatur totum.

Sed contra: ubicumque est pars alicujus corporis, est totum corpus, nisi corpus sit divisum. Sed corpus Christi non est divisum, cum sit impassibile. Ergo, cum aliquid corporis Christi sit sub illis speciebus, ut dicitur Matth. XXVI, 12: *Hoc est corpus meum;* oportet quod sub illis speciebus totum corpus Christi contineatur.

Respondeo dicendum, quod sub illis speciebus absque dubio continetur totum corpus Christi, et tota quantitas ejus. Ad ejus evidentiam sciendum est, quod in sacramento altaris dupliciter aliquid continetur: uno modo ex vi sacramenti; alio modo ex naturali concomitantia; verbi gratia, sub speciebus panis continetur et corpus et sanguis Christi; sed corpus ex vi sacramenti, sanguis ex concomitantia naturali, quia corpus Christi non est sine sanguine; sub speciebus autem vini est e converso. Illud autem continetur sub sacramento ex vi sacramenti quod est transubstantiationis terminus; et propter hoc anima et divinitas non continetur in sacramento ex vi sacramenti, cum panis et vinum in ea non convertantur, sed ex naturali concomitantia, qua anima inseparabiliter unitur illi corpori, et divinitas humanitati. Cum autem ex parte panis substantia transeat, et quantitas maneat cum reliquis accidentibus, patet quod directe transubstantiationis terminus est substantia corporis Christi; et sic ipsa substantia corporis Christi est ibi ex vi sacramenti, sed quantitas ex naturali concomitantia. Unde patet quod substantia corporis Christi immediate habet ordinem ad dimensiones panis remanentes; quantitas autem corporis Christi quasi ex consequenti. E converso autem est, in ordine locati ad locum, quia substantia locati ordinatur ad locum mediantibus dimensionibus propriis; et inde est quod oportet dimensiones locati commensurari dimensionibus loci continentis; non autem dimensionem corporis Christi commensurari dimensionibus specierum; et ideo sub cujuscumque parvis dimensionibus panis potest esse totum corpus Christi, sicut tota natura substantiæ alicujus corporis salvatur in qualibet parte illius corporis.

Ad primum ergo dicendum, quod non sequitur ex hoc corpus Christi non esse majus illis speciebus, quia non continetur sub eis quasi commensuretur; et sic non sequitur contradictoria esse simul.

ART. IX. — UTRUM IN EODEM INSTANTI SUB SPECIEBUS ILLIS SIT SUBSTANTIA PANIS ET CORPUS CHRISTI.

(1 part., quæst. 53, art. 3, corp.; 3 part., quæst. 75, art. 7; et IV, dist. 2, quæst. 1, art. 3, quæst. 2, ad 2).

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod in eodem instanti sub speciebus illis sit substantia panis et corpus Christi. Accipiatur enim ultimum

instans in quo est panis, et primum instans in quo est corpus Christi. Aut ergo sunt duo instantia, aut unum. Sed non duo: quia, cum inter quælibet duo instantia sit tempus medium, esset aliquod tempus dare in quo non esset ibi nec corpus Christi nec substantia panis. Ergo oportet quod sit unum instans; et sic in eodem instanti ibi est panis et corpus Christi.

2. Si dicatur quod non est dare ultimum instans in quo est panis; contra: Esse panis mensuratur quodam tempore. Sed mensura propria æquatur mensurato Ergo in quolibet instanti illius temporis est ibi panis, et sic in ultimo instanti.

3. Præterea, sicut se habet tempus ad motum continuum, ita se habet instans ad mutationem instantaneam. Sed tempus includit utrumque terminorum motus continui. Ergo et terminum transubstantiationis, quæ est mutatio instantanea. Ejus autem termini sunt panis et corpus Christi. Ergo in eodem instanti est panis et corpus Christi.

4. Præterea, in qualibet mutatione instantanea simul est verum dicere quod fit et factum est; quia in instanti non est accipere prius et posterius. Ergo, cum transubstantiatio sit mutatio instantanea, simul verum est dicere quod fit ibi corpus Christi et factum est; ergo corpus Christi simul est ibi et non est. Sed quando non est ibi corpus Christi, est ibi substantia panis. Ergo simul in eodem instanti est ibi corpus Christi et substantia panis.

Sed contra: duæ formæ substantiales disparatæ non possunt in eodem instanti eidem inesse. Sed forma panis et corpus Christi sunt hujusmodi. Ergo non possunt simul eidem inesse et in eodem instanti.

Respondeo dicendum, quod nullo modo in eodem instanti est ibi corpus Christi et substantia panis; nec est assignare ultimum instans in quo est ibi panis, sed ultimum tempus quod continuatur ad instans illud in quo primo est ibi corpus Christi.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in rebus naturalibus mutationes instantaneæ sunt termini motus semper; cujus ratio est, quia hujusmodi mutationes habent pro terminis formam et privationem, sicut generatio ignis ignem et non ignem. Inter formam autem et privationem non potest esse aliquod medium nisi per accidens; in quantum scilicet illud quod privatur forma, magis et minus appropinquat ad formam, ratione alicujus dispositionis ad formam, quæ intenditur vel remittitur per motum continuum: et ideo oportet præexistere motum alterationis, qui terminetur ad generationem; et sic alteratio habet duos terminos: unum sui generis, scilicet ultimam dispositionem, quæ est necessitas ad formam, quia alteratio est motus in qualitate; et alium alterius generis, scilicet formam substantialem. Et eodem modo illuminatio est terminus localis solis, qui est mutatio instantanea existens inter formam luminis et privationem ejus, scilicet tenebras. Cujuslibet autem motus qui mensuratur aliquo tempore, oportet quod ultimus terminus sit in ultimo instanti temporis. Unde, cum forma substantialis sit quidam terminus alterationis, oportet quod in ultimo instanti illius temporis introducatur forma substantialis. Corruptio autem et generatio simul currunt, quia generatio unius est corruptio alterius. Oportet ergo quod in ultimo instanti illius temporis sit terminus corruptionis unius, ut aeris, et terminus generationis alterius, ut ignis. Terminus autem corruptionis est non esse. Oportet ergo quod in ultimo instanti illius temporis sit primo non aer, et primo ignis. Sed ante ultimum instans alicujus temporis non potest accipi penultimum; quia inter quælibet duo instantia est tempus medium, secundum Philosophum; et sic non est accipere ultimum instans in quo sit aer; sed in toto tempore mensurante motum alterationis erat aer, et in ultimo instanti ejus est primo non aer, et primo ignis. Et similiter transubstantiatio est terminus cujusdam motus, qui consistit in prolatione verborum: unde in ultimo instanti temporis mensurantis illam prolationem est primo non panis, et primo corpus Christi; et sic non est ultimum instans in quo est panis, sed ultimum tempus. Inter tempus autem et instans non oportet quod aliquid cadat medium, sicut nec inter lineam et punctum; et sic non oportet quod aliquando neque sit panis neque corpus Christi.

Et ita patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod pun-

ctum additum vel subtractum lineæ non facit majus vel minus: et similiter est de instanti apposito tempori vel subtracto ab eo. Unde, quamvis in ultimo instanti temporis mensurantis esse, panis non sit panis, tamen non sequitur quod tempus illud sit majus quam duratio esse panis, et sic quod mensura non æquatur mensurato.

Ad tertium dicendum, quod instans dicitur mensurare mutationem aliquam instantaneam, in quantum mensurat terminum ejus *ad quem*, quia terminus *a quo* jungitur cum toto motu præcedenti; et ita mensuratur tempore mensurante motum præcedentem; sed tempus mensurat motum ratione utriusque termini; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod *fieri* dicitur dupliciter. Uno modo, moveri ad esse; et sic illud quod generatur, in toto tempore alterationis præcedentis dicitur fieri: et hoc modo loquitur Philosophus de *fieri* in VI Physic., ubi ostendit quod omne *factum esse* præcedit *fieri*, et omne *fieri* præcedit *factum esse;* et sic non est verum quod aliquid fiat et factum sit; sed sic est verum quod illud quod fit, non est. Alio modo dicitur fieri res quando introducitur forma; et sic *fieri* non est moveri, sed terminari motum; unde sicut simul motus terminatur et terminatus est; ita simul aliquid fit et factum est; sed hoc modo illud quod fit, est; quia terminus factionis est *esse,* in quo ponitur esse illud *esse* quod dicitur hoc modo moveri.

ART. X. — UTRUM DEUS POSSIT FACERE QUOD ALBEDO AUT ALIQUA QUALITAS CORPORALIS SIT SINE QUANTITATE.

(Perihermenias lect. 10, in princ).

Ad tertium sic proceditur: 1. Videtur quod Deus non possit facere quod albedo aut aliqua qualitas corporalis sit sine quantitate. Quia quantitas est prima dispositio corporis, ex eo quod immediate adhæret substantiæ, ut dicit Boetius. Sed primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post, ut dicitur in II Metaph. (text. comm. 3). Ergo a quantitate habent omnia alia accidentia quod sint dispositiones corporales; ergo remota quantitate, nulla qualitas corporalis remaneret.

2. Præterea, qualitas spiritualis, ut scientia vel virtus, est nobilior quam qualitas corporalis. Sed qualitas spiritualis etiam miraculose non posset esse sine subjecto ut videtur. Ergo multo minus qualitas corporis posset esse sine subjecto, ad minus quod est quantitas.

3. Præterea, magis est remotum a natura quod qualitas corporalis sit omnino sine subjecto, quam quod sit in subjecto spirituali; quia esse in subjecto spirituali est qualitatis spiritualis, quæ est in prædicamento eodem cum qualitate corporali: sed esse omnino sine subjecto est substantiæ, quæ est aliud prædicamentum. Sed non posset miraculose fieri quod qualitas corporalis esset in subjecto spirituali, ut albedo in angelo. Ergo multo minus potest fieri quod qualitas corporalis non habeat subjectum, ad minus quantitatem

4. Præterea, magis dependet qualitas a substantia quam e converso. Sed Deus non posset facere aliquam substantiam creatam absque omni accidente; quia ad minus oportet quod creaturæ insit relatio ad suum creatorem. Ergo multo minus potest fieri quod qualitas sit absque omni subjecto.

5. Sed contra: propter hoc potest fieri quod in sacramento altaris quantitas sit sine substantia, quia quantitas per essentiam a substantia differt. Sed similiter qualitas differt per essentiam a quantitate. Ergo eadem ratione fieri posset ut qualitas esset sine quantitate.

Respondeo dicendum, quod divinæ potentiæ, ratione suæ immensitatis, attribuendum est quidquid in defectum non sonat; tamen aliqua sunt quæ natura creata non patitur ut fiant, propter aliquam repugnantiam quam important ratione contradictionis implicitæ: et de talibus consuevit a quibusdam dici quod Deus potest ea facere, quamvis fieri non possint.

Ut ergo videamus utrum fieri possit a Deo quod albedo sit sine quantitate, sciendum est, quod in albedine et qualibet alia qualitate corporali est duo considerare: scilicet ipsam naturam albedinis, per quam speciem sortitur; et individuationem ejus, secundum quod est hæc albedo sensibilis ab alia albedine sensibili distincta. Posset ergo fieri miraculo ut natura albedinis subsisteret absque omni quantitate; tamen illa albedo non esset sicut hæc albedo sensibilis, sed esset quædam forma intelligi-

bilis ad modum formarum separatarum, quas Plato posuit. Sed quod hæc albedo sensibilis individuata esset sine quantitate, fieri non posset, quamvis fieri possit quod quantitas individuata sit sine substantia; quia quantitas non individuatur solum ex subjecto, sicut alia accidentia, sed etiam ex situ, qui est de ratione ipsius quantitatis dimensivæ, quæ est quantitas positionem habens. Et ideo possibile est imaginari duas lineas separatas ejusdem speciei numero diversas secundum diversum situm; alias linea non esset divisibilis ex ipsa ratione sui generis; non enim dividitur linea nisi in lineas. Plures autem albedines ejusdem speciei sine subjecto imaginari, est impossibile; et sic patet quod albedo non individuatur nisi ex subjecto; et propter hoc non posset esse individua, nisi esset in aliquo subjecto, ad minus in quantitate; sed quantitas habet unde individuetur etiam absque subjecto; et ideo potest per miraculum esse hæc quantitas sensibilis etiam absque subjecto, sicut patet in corpore Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod si albedo sine quantitate esset, jam non esset corporalis qualitas, sed spiritualis, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod de qualitate spirituali omnino idem dicendum videtur quod de qualitate corporali dictum est.

Ad tertium dicendum, quod cum substantia spiritualis quantitate careat, non potest fieri quod qualitas corporis sit in substantia spirituali nisi per modum illum quo potest esse sine quantitate, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens, sicut ipsa relatio creationis, aut servitutis, aut alia similis ratio; unde, sicut Deus non potest facere quod creatura non dependeat ab ipso, ita non posset facere quod esset absque hujusmodi accidentibus; posset autem facere quod esset absque aliis accidentibus. Accidens autem non habet subjectum ex hoc quod comparatur ad Deum; et ideo nihil prohibet quin Deus facere possit aliquod accidens esse sine subjecto

Ad quintum quod objicitur contra, patet quod non est eadem ratio de quantitate et qualitate, ut ex dictis patet.

QUÆSTIO V.

Deinde quæritur de corporibus damnatorum; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrum corpora damnatorum sint incorruptibilia; — 2° utrum resurgent cum suis deformitatibus; — 3° utrum punientur in inferno verme, et fletu corporali.

ART. XI. — UTRUM CORPORA DAMNATORUM ERUNT INCORRUPTIBILIA.

(IV, dist. 44, quæst. 3, art. 2, quæst. 2; et cont. Gent. 4, cap. 89; et opusc. 10, cap. 25, et opusc. 11, cap. 19 et 20).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod corpora damnatorum non erunt incorruptibilia. Corpus enim non potest esse incorruptibile, nisi per naturam, ut cæleste, vel per gratiam innocentiæ, ut corpus hominis in primo statu, vel per gloriam, sicut corpus Christi in resurrectione. Sed nullum istorum competit corporibus damnatorum. Ergo corpora damnatorum non erum incorruptibilia.

2. Si dicatur quod erunt incorruptibilia ex decreto divinæ justitiæ ut perpetuo puniantur; contra: Culpæ non debetur pœna perpetua nisi secundum quod habet aliquid perpetuitatis. Sed perpetuitas culpæ non est ex parte corporis, sed ex parte voluntatis, quæ eligit perpetuo in peccato manere. Ergo divina justitia non requirit quod corpus æternaliter puniatur.

3. Præterea, corpus non punitur pro peccato animæ nisi in quantum est organum animæ operantis peccatum. Sed in aliquibus actibus potest esse peccatum mortale in quibus corpus non communicat, sicut patet in peccatis spiritualibus. Ergo si aliquis pro eis solis damnetur, corpori ejus non debetur pœna perpetua.

4. Præterea, sicut aliquis damnatur propter peccatum transgressionis, ita damnatur propter peccatum omissionis. Sed in omissione nihil cooperatur corpus. Ergo non debetur sibi pœna perpetua, si propter peccatum omissionis aliquis damnetur; et sic divina justitia non requirit corpora damnatorum esse incorruptibilia.

Sed contra: remota causa removetur effectus. Sed post resurrectionem cessabit motus cæli, qui est causa corruptio-

nis in corporibus. Ergo cessabit corruptio, et sic corpora damnatorum erunt incorruptibilia.

Respondeo dicendum, quod corpora damnatorum erunt incorruptibilia, quamvis sint passibilia. Incorruptibilitatis autem prima causa et principalis est justitia divina, quæ conservabit corpora damnatorum in perpetuis pœnis; sed causa secundaria, et quasi coadjuvans, erit quies motus cæli; quo quiescente, nulla actio vel passio poterit esse in corporibus, pertinens ad transmutationem naturæ. Unde et corpora damnatorum non patiuntur ab igne passione naturæ, qua natura corporis humani transmutetur a natura sua; sed patientur passione animæ, sicut organum sensus a sensibili, suscipiendo similitudinem qualitatis sensibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex insufficienti divisione: est enim hic alia causa incorruptionis a rebus quæ tanguntur in objectione, scilicet decretum divinæ justitiæ. Quamvis possit dici aliquo modo, quod etiam per naturam erunt incorruptibilia, in quantum scilicet removetur naturale corruptionis principium, scilicet motus cæli.

Ad secundum dicendum, quod peccatum et rationem culpæ et perpetuitatis habet ex anima, non ex corpore; unde, sicut corpus punitur pro peccato in quantum est instrumentum peccati rationem culpæ habentis ab anima, ita perpetuo puniri debet, in quantum est instrumentum peccati quod habet perpetuitatem ex voluntate.

Ad tertium dicendum, quod hæc non est ratio principaliter quare corpus punitur pro peccato animæ, quia est instrumentum animæ operantis peccatum: sed magis quia est pars essentialis hominis, qui operatur: proprie enim loquendo, homo est qui peccat per animam; et ideo, si puniretur anima tantum, non puniretur qui peccavit, scilicet homo. Nec tamen est verum quod aliquis actus sit hominis in vita præsenti in quo corpus non communicet; quia, quamvis in actibus intellectivæ partis non communicet corpus sicut instrumentum actus, communicat tamen sicut repræsentans objectum; quia objectum intellectus est phantasma, sicut color visus, ut dicitur III de Anima (text. comm. 30). Phantasma autem non est sine organo corporali; et sic patet quod etiam intelligendo, et in aliis actibus animæ, utimur aliquo modo corpore.

Ad quartum dicendum, quod pro peccato omissionis non damnatur aliquis quia aliquid agatur; sed quia omittitur illud quod est debitum fieri ab anima et a corpore, in quantum corpus communicat actionibus animæ; et ita eodem modo peccatum transgressionis et omissionis pertinet ad corpus et animam.

ART. XII. — UTRUM CORPORA DAMNATORUM RESURGENT SINE DEFORMITATIBUS.

(IV, dist. 44, quæst. 3, art. 1, quæst. 1; et contra Gent. 4, cap. 88).

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod corpora damnatorum resurgent sine deformitatibus. Resurrectio enim fiet divina virtute, quæ est perfectissima. Sed virtutis perfectæ perfecta est operatio et effectus. Ergo, sicut corpora resurgentium erunt perfecta, ita corpora damnatorum resurgent sine deformitatibus.

Sed contra est Sapientiæ XI, 17: *Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur.* Sed damnati peccaverunt per corpora deformitatem habentia. Ergo resurgent cum deformitatibus.

Respondeo dicendum, quod deformitas in corpore potest esse duobus modis. Uno modo ex defectu alicujus membri; et talis deformitas, ut communiter dicitur, in corporibus damnatorum non erit, quia omnes resurgent incorrupti, idest sine defectu alicujus membri, ut sic totum corpus puniatur in reprobis et præmietur in electis. Alio modo potest esse deformitas vel defectus corporis ex indebita proportione partium, sicut febris accidit ex indebita proportione humorum; et sicut gibbositas accidit ex superabundantia carnis in aliqua parte; et de tali deformitate vel defectu est duplex opinio. Quidam enim, attendentes damnationem reproborum, ut nihil eis mali deesset, dixerunt, quod talibus deformitatibus non carebunt. Alii vero attendentes virtutem resuscitantis, qui sicut naturam condidit in opere creationis, ita naturam in resurrectione reparabit, dicunt, quod omnes defectus qui ex vitio naturæ acciderunt, auctor naturæ amovebit, ut febrem et hujusmodi: sed defectus qui ex prava volun-

tate processerunt, in reprobis remanebunt, sicut sunt maculæ et reatus peccatorum. Quid autem horum verius sit, Augustinus in Ench. sub dubio relinquit, dicens, quod *nulla debet esse quæstio de pulchritudine illorum quorum est certa damnatio.*

His visis, facile patet solutio ad objecta.

ART. XIII. — UTRUM CORPORA DAMNATORUM PUNIENTUR VERMIBUS ET FLETU CORPORALIBUS.

(Art. 176; et IV, dist 50, quæst. 2, art. 3, quæst. 3; et opusc. 20, cap 40, 41 et 42).

Ad tertium sic proceditur: 1. Videtur quod corpora damnatorum punientur vermibus et fletu corporalibus. Dicitur enim Judith, ult., 21: *Dabit ignem et vermes in carnes eorum.* Sed vermis spiritualis non datur in carnem, sed magis in animam. Ergo vermis quo reprobi punientur, non est tantum spiritualis, sed etiam corporalis.

2. Item, Lucæ XIII, dicit quædam Glossa quod *per fletum, quem Dominus reprobis comminatur, potest probari vera corporum resurrectio:* quod non esset, si fletus ille esset tantum spiritualis. Ergo, etc.

Sed contra est quod vermis quo punientur reprobi, est immortalis; Isai. ult., 24: *Vermis eorum non morietur.* Sed nullum animal habet ordinem ad immortalitatem nisi homo. Ergo vermis ille non erit materialis.

Præterea, in fletu corporali fit quædam resolutio lacrymarum. Sed omne corpus finitum a quo aliquid continue resolvitur, nisi fiat aliqua restauratio, tandem consumitur. Cum ergo in corporibus damnatorum nulla restauratio fiat deperditi, videtur quod fletus, qui erit in eis perpetuus, non erit materialis.

Respondeo dicendum, quod circa hoc Augustinus, lib. X de civit. Dei, ponit diversas opiniones, sic dicens: *In pœnis malorum et inextinguibilis ignis et vivacissimus vermis ab aliis atque aliis aliter atque aliter est expositus. Alii quippe utrumque ad animum retulerunt; alii utrumque ad corpus, alii ad corpus ignem, ad animum tropice vermem: quod esse credibilius videtur.* Unde sequentes Augustinum, dicimus, quod vermis ille erit spiritualis, ut ipse remorsus conscientiæ interius animam corrodens, vermis dicatur; et similiter fletus erit spiritualis ut ipse dolor fletus dicatur. Aliquo tamen modo posset dici corporalis fletus, etiam sine lacrymarum emissione; ut fletus dicatur non solum dolor animæ, sed dispositio qua corpus disponitur, anima dolente.

Ad primum ergo dicendum, quod locutio illa tropica est; et sic possumus per carnes exponere animas impiorum, qui carnales fuerunt.

Ad secundum dicendum, quod fletus corporalis modo prædicto sine lacrymarum emissione sufficit ad veritatem resurrectionis insinuandam. Si tamen sustineretur quod vermis et fletus essent corporales, posset dici, quod divina virtute et vermis ille sustentaretur, et lacrymarum deperditio restauraretur.

QUÆSTIO VI.

Deinde quæritur de sensibus sacræ Scripturæ; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrum præter sensus litterales in verbis sacræ Scripturæ alii sensus lateant; — 2° de numero sensuum sacræ Scripturæ; — 3° utrum illi sensus inveniantur in aliis scripturis.

ART. XIV. — UTRUM IN EISDEM VERBIS SACRÆ SCRIPTURÆ LATEANT PLURES SENSUS.

(1 part., quæst. 2, art. 9, ad 2; et art. 10, ad 1; et quæst. 10, art. 1 corp.).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod in eisdem verbis sacræ Scripturæ non lateant plures sensus. Quia dictionibus semel sumptis non est utendum æquivoce vel multipliciter. Sed pluralitas sensuum facit multiplicem locutionem. Ergo in eadem locutione sacræ Scripturæ non possunt plures sensus latere.

2. Præterea, sacra Scriptura ordinata est ad intellectum, secundum illud Psalmi CXVIII, 130: *Declaratio sermonum tuorum... dat intellectum.* Sed multiplicitas sensuum obnubilat intellectum. Ergo non debent in sacra Scriptura multi sensus esse.

3. Præterea, id quod potest esse occasio erroris, debet in sacra Scriptura vitari. Sed ponere alios sensus præter litteralem in Scriptura, potest esse occasio erroris, quia quilibet posset exponere sacram Scripturam secundum quod ipse vellet, ad confirmationem opinionis suæ

Ergo non debent esse plures sensus in sacra Scriptura.

4. Præterea, Augustinus dicit, II super *Genesim ad litteram*, quod major est sacræ Scripturæ auctoritas quam omnis humani ingenii perspicacitas. Ergo ille sensus qui non habet auctoritatem ad aliquid confirmandum, non est conveniens sensus sacræ Scripturæ. Sed nullus sensus præter litteralem habet robur ad aliquid confirmandum, ut patet per Dionysium in epist. ad Titum: dicit enim, quod *symbolica Theologia*, idest quæ ex similibus procedit, *non est argumentativa.* Ergo sacra Scriptura alios sensus præter litteralem non habet.

5. Præterea, quicumque sensus ex verbis alicujus scripturæ trahitur quem auctor non intendit, non est sensus proprius; quia auctor per unam scripturam non potest intelligere nisi unum, quia non contingit plura simul intelligere, secundum Philosophum. Ergo non possunt esse plures sensus proprii sacræ Scripturæ.

Sed contra est quod dicitur Dan. XII, vers. 4: *Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia.*

Præterea, Hieronymus dicit in prologo Bibliæ, loquens de Apocalypsi: *In verbis singulis multiplices latent intelligentiæ.*

Respondeo dicendum, quod sacra Scriptura ad hoc divinitus est ordinata ut per eam nobis veritas manifestetur necessaria ad salutem. Manifestatio autem vel expressio alicujus veritatis potest fieri de aliquo rebus et verbis; in quantum scilicet verba significant res, et una res potest esse figura alterius. Auctor autem rerum non solum potest verba accommodare ad aliquid significandum, sed etiam res potest disponere in figuram alterius: et secundum hoc in sacra Scriptura manifestatur veritas dupliciter. Uno modo secundum quod res significantur per verba: et in hoc consistit sensus litteralis. Alio modo secundum quod res sunt figuræ aliarum rerum; et in hoc consistit sensus spiritualis, et sic sacræ Scripturæ plures sensus competunt.

Ad primum ergo dicendum, quod varietas sensuum, quorum unus ab alio non procedit, facit multiplicitatem locutionis; sed sensus spiritualis semper fundatur super litteralem, et procedit ex eo; unde ex hoc quod sacra Scriptura exponitur litteraliter et spiritualiter, non est in ipsa aliqua multiplicitas.

Ad secundum dicendum, quod secundum quod Augustinus dicit in lib. *de Doctrina Christ.*, utiliter est a Deo dispositum ut veritas in sacra Scriptura cum aliqua difficultate manifestetur: est enim hoc utile ad tollendum fastidium; quia ad ea quæ sunt difficilia, major surgit attentio, quæ tædium tollit: similiter ex hoc, tollitur superbiendi occasio, dum homo difficulter dupliciter sacræ Scripturæ veritatem capere potest: similiter per hoc veritas fidei ab irrisione infidelium defenditur; unde Dominus Matth. cap. VII, 6: *Nolite*, inquit, *sanctum dare canibus;* et Dionysius Timotheum monebat ut sancta ab immundis incontaminata servaret. Et ita patet quod expedit veritatem fidei sub diversis sensibus in sacra Scriptura tradi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in lib. *de Doctrina Christ.*, nihil est quod occulte in aliquo loco sacræ Scripturæ tradatur quod non alibi manifeste exponatur; unde spiritualis expositio semper debet habere fulcimentum ab aliqua litterali expositione sacræ Scripturæ; et ita vitatur omnis erroris occasio.

Ad quartum dicendum, quod non est propter defectum auctoritatis, quod ex sensu spirituali non potest trahi efficax argumentum, sed ex ipsa natura similitudinis, in qua fundatur spiritualis sensus. Una enim res pluribus similis esse potest; unde non potest ab illa, quando in Scriptura sacra proponitur, procedi ad aliquam illarum determinate; sed est fallacia consequentis: verbi gratia, leo propter aliquam similitudinem significat Christum et diabolum: unde per hoc quod aliquid de leone dicitur in sacra Scriptura, ad neutrum potest fieri processus, in sacra Scriptura argumentando.

Ad quintum dicendum, quod auctor principalis sacræ Scripturæ et Spiritus sanctus, qui in uno verbo sacræ Scripturæ intellexit multo plura quam per expositores sacræ Scripturæ exponantur, vel discernantur: nec est etiam inconveniens quod homo, qui fuit actor instrumentalis sacræ Scripturæ, in uno verbo plura intelligeret: quia Prophetæ, ut Hieronymus dicit super Osee, ita loquebantur de factis præsentibus, quod etiam intenderunt futura significare:

unde non est impossibile simul plura intelligere, in quantum unum est figura alterius.

ART. XV. — UTRUM DEBEANT DISTINGUI QUATUOR SENSUS SACRÆ SCRIPTURÆ.

(I part., quæst. 1, art. 10).

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod non debeant distingui quatuor sensus sacræ Scripturæ ; scilicet historialis vel litteralis, allegoricus, moralis et anagogicus. Sicut enim in sacra Scriptura aliqua figurate dicuntur de Christo, ita etiam figurate dicuntur de multis aliis hominibus; sicut Dan. VIII, per hircum caprarum significatur rex Græcorum. Sed hujusmodi figurativæ locutiones non faciunt aliquem sensum præter litteralem in sacra Scriptura. Ergo nec sensus allegoricus, per quem exponuntur de Christo ea quæ in figura ipsius præcesserunt, debet alius sensus ab historico poni.

2. Præterea, una est Ecclesia capitis et membrorum. Sed sensus allegoricus videtur pertinere ad caput Ecclesiæ, scilicet Christum; sensus moralis videtur pertinere ad membra ejus, scilicet fideles. Ergo sensus moralis non debet ab allegorico distingui.

3. Præterea, moralis sensus est qui ad morum instructionem pertinet. Sed sacra Scriptura in pluribus locis secundum litteralem sensum mores instruit. Ergo moralis sensus non debet distingui a litterali.

4. Præterea, sicut Christus est caput Ecclesiæ militantis, ita est caput triumphantis; nec est alius et alius Christus. Ergo nec sensus anagogicus, per quem aliqua exponuntur de Ecclesia triumphante, debet esse alius ab allegorico, quo aliqua exponuntur de Christo et Ecclesia militante.

5. Præterea, si isti quatuor sensus essent de necessitate sacræ Scripturæ, quælibet pars sacræ Scripturæ deberet hos quatuor sensus habere. Sed hoc falsum est; ut enim Augustinus dicit super Genesim ad litteram, *in quibusdam sensus litteralis quærendus est solus.* Ergo hi quatuor sensus non sunt de necessitate expositionis sacræ Scripturæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I super *Genesim ad litteram: In omnibus libris sanctis oportet intueri quæ ibi æterna intuentur, quæ ibi facta narrantur, quæ futura prænuntiantur, quæ agenda præcipiuntur.* Primum autem pertinet ad sensum anagogicum, secundum ad historicum, tertium ad allegoricum, quartum ad moralem. Ergo quatuor sunt sensus sacræ Scripturæ.

Præterea, Beda, super *Genesim in princ.*, dicit: *Quatuor sunt sensus sacræ Scripturæ: historia, quæ res gestas loquitur; allegoria, in qua aliud ex alio intelligitur; tropologia*, idest moralis locutio, *in qua de moribus ordinandis tractatur; anagogia per quam de summis et cœlestibus tractaturi ad superiora reducimur.*

Respondeo dicendum, quod distinctio istorum quatuor sensuum hoc modo accipi debet. Sicut enim dictum est, sacra Scriptura veritatem quam tradit, dupliciter manifestat: per verba, et per rerum figuras. Manifestatio autem quæ est per verba, facit sensum historicum sive litteralem; unde totum id ad sensum litteralem pertinet quod ex ipsa verborum significatione recte accipitur. Sed sensus spiritualis, ut dictum est, accipitur vel consistit in hoc quod quædam res per figuram aliarum rerum exprimuntur, quia visibilia solent esse figuræ invisibilium, ut Dionysius dicit. Inde est quod sensus iste qui ex figuris accipitur, spiritualis vocatur. Veritas autem quam sacra Scriptura per figuras rerum tradit, ad duo ordinatur: scilicet ad recte credendum, et ad recte operandum. Si ad recte operandum; sic est sensus moralis, qui alio nomine tropologicus dicitur. Si autem ad recte credendum, oportet distinguere secundum ordinem credibilium; ut enim Dionysius dicit, IV cap. cæl. Hierar., status Ecclesiæ medius est inter statum Synagogæ, et statum Ecclesiæ triumphantis. Vetus ergo testamentum figura fuit novi : vetus simul et novum figura sunt cælestium. Sensus ergo spiritualis, ordinatus ad recte credendum, potest fundari in illo modo figurationis quo vetus testamentum figurat novum: et sic est allegoricus sensus vel typicus, secundum quod ea quæ in veteri testamento contigerunt, exponuntur de Christo et Ecclesia; vel potest fundari in illo modo figurationis quo novum simul et vetus significant Ecclesiam triumphantem; et sic est sensus anagogicus.

Ad primum ergo dicendum, quod hircus, vel alia hujusmodi, per quæ aliæ

personæ a Christo in Scripturis designantur, non fuerunt res aliquæ, sed similitudines imaginariæ, ad hoc solum ostensæ, ut illæ personæ significarentur; unde illa significatio qua per illas similitudines personæ illæ, aut regna designantur, non pertinet nisi ad historicum sensum; sed ad Christum designandum etiam illa quæ in rei veritate contigerunt, ordinantur sicut umbra ad veritatem; et ideo talis significatio, qua per hujusmodi res Christus aut ejus membra significantur, facit alium sensum præter historicum, scilicet allegoricum. Si alicubi vero inveniatur quod Christus significatur per hujusmodi imaginarias similitudines, talis significatio non excedit sensum litteralem; sicut Christus significatur per lapidem, qui excisus est de monte sine manibus, Dan. II.

Ad secundum dicendum, quod sensus allegoricus non solum pertinet ad Christum ratione capitis, sed etiam ratione membrorum; sicut quod per duodecim lapides electos de Jordane, Josue, cap. VII, significantur duodecim Apostoli. Sed moralis sensus pertinet ad membra Christi quantum ad proprios eorum actus, et non secundum quod considerantur ut membra.

Ad tertium dicendum, quod moralis sensus non dicitur omnis sensus per quem mores instruuntur, sed per quem instructio morum sumitur ex similitudine aliquarum rerum gestarum; sic enim moralis sensus est pars spiritualis quod nunquam est idem sensus moralis et litteralis.

Ad quartum dicendum, quod sicut sensus allegoricus pertinet ad Christum, secundum quod est caput Ecclesiæ militantis, justificans eam et gratiam infundens; ita et sensus anagogicus pertinet ad eum secundum quod est caput Ecclesiæ triumphantis, glorificans eam.

Ad quintum dicendum, quod quatuor isti sensus non attribuuntur sacræ Scripturæ, ut in qualibet ejus parte sit in istis quatuor sensibus exponenda; sed quandoque istis quatuor, quandoque tribus, quandoque duobus, quandoque uno tantum. In sacra enim Scriptura præcipue ex prioribus posteriora significantur; et ideo quandoque in sacra Scriptura secundum sensum litteralem dicitur aliquid de priori quod potest spiritualiter de posterioribus exponi, sed non convertitur. Inter omnia autem quæ in sacra Scriptura narrantur, prima sunt illa quæ ad vetus testamentum pertinent; et ideo quæ secundum litteralem sensum ad facta veteris testamenti spectant, possunt quatuor sensibus exponi. Secunda vero sunt illa quæ pertinent ad statum præsentis Ecclesiæ, in quibus illa sunt priora quæ ad caput pertinent, respectu eorum quæ pertinent ad membra; quia ipsum corpus verum Christi, et ea quæ in ipso sunt gesta, sunt figura corporis Christi mystici, et eorum quæ in ipso geruntur, ut in ipso scilicet Christo, exemplum vivendi sumere debeamus. In Christo etiam futura gloria nobis præmonstrata; unde ea quæ ad litteram de ipso Christo capite dicuntur, possunt exponi et allegorice, referendo ad corpus ejus mysticum; et moraliter, referendo ad actus nostros, qui secundum ipsum debent reformari; et anagogice, in quantum in Christo est nobis iter gloriæ demonstratum. Sed quando secundum litteralem sensum dicitur aliquid de Ecclesia, non potest exponi allegorice; nisi forte ea quæ dicuntur de primitiva Ecclesia, exponantur quantum ad futurum statum Ecclesiæ præsentis; possunt tamen exponi moraliter, et anagogice. Ea vero quæ moraliter dicuntur secundum sensum litteralem, non consueverunt exponi nisi allegorice. Illa vero quæ secundum sensum litteralem pertinent ad statum gloriæ, nullo alio sensu consueverunt exponi; eo quod ipsa non sunt figura aliorum, sed ab omnibus aliis figurata.

ART. XVI. — UTRUM IN ALIIS SCRIPTURIS PRÆDICTI SENSUS DISTINGUI DEBEANT.

Ad tertium sic proceditur: 1. Videtur quod in aliis scripturis prædicti sensus distingui debeant. Sensus enim spirituales in sacra Scriptura accipiuntur ex quibusdam similitudinibus. Sed in aliis scientiis proceditur etiam ex quibusdam similitudinibus. Ergo in scripturis aliarum scientiarum possunt sensus plures inveniri.

2. Præterea, poeticæ artis est veritatem rerum aliquibus similitudinibus fictis designare. Ergo videtur quod et in dictis poetarum sensus spirituales inveniantur, et non solum in sacra Scriptura.

3. Præterea, Philosophus dicit, quod qui dicit unum quodammodo multa di-

cit. Ergo videtur quod in aliis scientiis in uno sensu possunt designari plures; et sic non solum sacra Scriptura hos sensus spirituales habet.

Sed contra est, quod dicit Gregorius, XII Moralium: *Sacra Scriptura omnes scientias atque doctrinas ipso etiam locutionis suæ more transcendit: quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium.*

Respondeo dicendum, quod spiritualis sensus sacræ Scripturæ accipitur ex hoc quod res cursum suum peragentes significant aliquid aliud, quod per spiritualem sensum accipitur. Sic autem ordinantur res in cursu suo, ut ex eis talis sensus possit accipi, quod ejus solius est qui sua providentia res gubernat, qui solus Deus est. Sicut enim homo potest adhibere ad aliquid significandum aliquas voces vel aliquas similitudines fictas, ita Deus adhibet ad significationem aliquorum ipsum cursum rerum suæ providentiæ subjectarum. Significare autem aliquid per verba vel per similitudines fictas ad significandum tantum ordinatas, non facit nisi sensum litteralem, ut ex dictis patet. Unde in nulla scientia, humana industria inventa, proprie loquendo, potest inveniri nisi litteralis sensus; sed solum in ista Scriptura, cujus Spiritus sanctus est auctor, homo vero instrumentum; secundum illud Psalm. XLIV, 2: *Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis.*

Ad primum ergo dicendum, quod in aliis scientiis proceditur ex similibus argumentando; non quod ex verbis quibus una res significatur, significetur et alia res.

Ad secundum dicendum, quod fictiones poeticæ non sunt ad aliud ordinatæ nisi ad significandum; unde talis significatio non supergreditur modum litteralis sensus.

Ad tertium dicendum quod qui dicit unum, quodammodo dicit multa, scilicet in potentia, secundum quod conclusiones sunt potentia in principiis, ex uno enim principio multæ conclusione sequuntur: non quod in aliis scientiis per modum significationis quod dicitur de una re, simul de aliis intelligatur ut significatum, licet inde trahi possit per argumentationem, etc.

QUÆSTIO VII.

Quæstio est de opere manuali; circa quod quæruntur duo: 1° utrum operari manibus sit in præcepto; — 2° utrum ab hoc præcepto excusentur illi qui spiritualibus operibus vacant.

ART. XVII. — UTRUM OPERARI MANIBUS SIT IN PRÆCEPTO.

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod operari manibus sit in præcepto; II ad Thessal. III, 10: *Si quis non vult operari non manducet. Audivimus enim* etc. Glossa: *Quod ideo præcipio, quia audivimus.* Ergo, etc.

2. Præterea, Augustinus in lib. de opere Monachorum: *Audiant ergo quibus hoc præcipit Apostolus, qui non habent hanc potestatem.*

3. Præterea, nullus debet excommunicari, ut jura dicunt, nisi pro mortali. Sed nullus peccat mortaliter nisi contra præceptum faciens. Cum ergo ille qui cessat ab opere manuali, jure possit excommunicari, ut patet per illud quod dicitur II ad Thessal. III, 14: *Si quis non obedierit verbo nostro per epistolam, hunc notate, et ne commisceamini cum illo, ut confundatur;* videtur quod operari manibus sit in præcepto.

4. Præterea, ille qui peccavit, tenetur pœnam debitam pro peccato subire ex necessitate præcepti. Sed omnes in Adam peccaverunt, Roman. V: pœna autem peccati Adæ est labor manualis; Genes, III, 19: *In sudore vultus tui vesceris pane tuo.* Ergo omnibus est præceptum manibus laborare.

5. Præterea, ad Ephesios IV, 28: *Qui furabatur, jam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis;* Glossa: *Laboret operando non solum per servos, sed etiam manibus.* Illud autem quod ad omnes pertinet, est præceptum, non consilium. Ergo, etc.

6. Præterea, labor manualis, necessarius est ad sustentationem vitæ corporalis, sicut actus virtutum sunt necessarii ad sustentationem vitæ spiritualis. Sed actus virtutum sunt in præcepto. Ergo et laborare manibus.

7. Præterea, illud ad quod sequitur peccatum mortale, non potest sine peccato mortali fieri. Sed ad non laborare sequitur non manducare, quod quandoque est peccatum mortale; II ad Thessal.

cap. III, 10: *Qui non operatur non manducet.* Ergo non operari manibus est peccatum mortale; ergo ejus oppositum est in præcepto.

1. Sed contra: non est contrarium præcepto vel consilio præceptum Domini vel consilium. Sed Dominus, vel præcipiendo vel consulendo, dicit, Matthæi cap. VI, 25: *Nolite solliciti esse animæ vestræ quid manducetis, neque corpori vestro quid induamini.* Huic autem contrariatur labor manuum, quia qui laborant manibus, solliciti sunt de necessariis corpori. Ergo labor manuum non est in præcepto.

2. Præterea, lex vetus, quantum ad præcepta moralia, sufficienter continebat quæ necessaria sunt ad salutem; unde Dominus Matthæi XIX, 17: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, et loquitur de mandatis Decalogi; unde subdit: *Non homicidium facies; Non furaberis.* Sed in præceptis veteris legis nihil continetur de labore manuum. Ergo labor manuum non est in præcepto.

3. Præterea, ad præcepta servanda omnes tenentur. Sed ad labores manuum non omnes tenentur; alias qui sunt divites et manibus non laborant, mortaliter peccarent. Ergo labor manuum non est in præcepto.

4. Præterea, ad præcepta non magis tenentur religiosi quam sæculares. Sed ad laborandum manibus videntur magis teneri religiosi quam sæculares; unde Augustinus in lib. de operibus Monachorum, monachos reprehendit, quia non laborant; non autem alios. Ergo, etc.

5. Præterea, usus liberalium artium nobilior est quam mechanicarum, qui in opere manuali consistit. Sed usus liberalium artium non est in præcepto. Ergo multo minus labor manuum.

Respondeo dicendum, quod judicium de unaquaque re sumendum est secundum finem ad quem ordinatur. Labor autem manuum ad tria esse utilis invenitur. Primo ad otium tollendum, unde Hieronymus ad Rusticum monachum: *Semper aliquid operis facito, ut te diabolus inveniat occupatum:* et quod intelligat de opere manuali, patet per illud quod subjungit: *vel fiscellam texe junco;* et postea subdit: *In desideriis est omnis otiosus.* Secundo ad corpus domandum; unde II ad Corinth. VI, 5: aliis carnis macerationibus conjungitur, ubi dicitur: *In laboribus*, scilicet operum, quia manibus suis operabatur; et subjungit: *in vigiliis et jejuniis* etc. Tertio ordinatur ad quærendum victum, Actuum XX, 34: *Ad ea quæ mihi opus erant et his qui mecum erant, ministraverunt manus istæ.* Si ergo consideretur labor manuum secundum quod ordinatur ad tollendum otium vel corpus domandum; sic idem judicium est de labore manuum, et de aliis exercitiis ad eadem ordinatis. Non enim est in præcepto quod tollatur otium tali aut tali occupatione; sed sufficit ad otium tollendum, quacumque licita occupatione ab otio quis desistat; et sic occupatio laboris manuum non est in præcepto, considerato hoc fine. Et similis est ratio de labore manuum secundum quod ordinatur ad corpus domandum: quia multis exercitiis corpus domari potest, sicut vigiliis, jejuniis et multis hujusmodi. Unde nullum eorum, in quantum ordinatur ad talem finem, est in præcepto in speciali; quamvis in generali sit in præcepto corpus domare qualicumque exercitio, quo mortiferæ concupiscentiæ reprimantur. Secundum autem quod ordinatur ad victum quærendum, sic videtur esse in præcepto; unde dicitur I ad Thessal. IV, 2: *Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis:* nec solum in præcepto juris positivi, sed etiam juris naturalis. Illa enim sunt de lege naturali ad quæ homo ex suis naturalibus inclinatur. Sicut autem ex ipsa dispositione corporis patet, homo naturalem ordinationem habet ad opus manuale; propter quod dicitur Job V, 7: *Homo ad laborem nascitur, et avis ad volandum.* Cum autem aliis animalibus natura sufficienter providerit in his quæ ad sustentationem suæ vitæ pertinent in cibis et armis et tegumentis; homini in his non providit, quia ipse est præditus ratione, per quam sibi potest providere in omnibus supradictis; unde et erit sibi loco omnium prædictorum manus conveniens ad diversa opera, quibus conceptiones rationis diversis artificiis exequatur, ut dicitur XIV de Animalibus.

Sciendum tamen est, quod duplex est præceptum legis naturæ. Quoddam quod ordinatur ad tollendum defectum unius singularis personæ, vel spirituale, sicut de actibus virtutum; vel corporale, sicut præceptum quod Dominus dedit ho-

mini, Gen. II, 16: *De omne ligno quod est in paradiso, comede* etc. Aliud vero est quod ordinatur ad tollendum defectum totius speciei, sicut hoc quod dicitur Gen. I, 28: *Crescite, et multiplicamini, et replete terram;* in hoc enim præcipitur actus generationis, quo natura salvatur et multiplicatur. Hoc autem interest inter hæc duo genera præceptorum, quia primum præceptum legis naturæ quilibet tenetur singulariter observare, sed ad secundum præceptum non tenetur quilibet singulariter. In his enim quæ pertinent ad speciem, omnes homines computandi sunt quasi unus homo: participatione enim speciei plures homines sunt unus homo, ut dicit Porphyrius in cap. de specie. Sicut autem homo unus habet diversa membra, quibus occupatur in diversis officiis ordinatis ad tollendum proprium defectum, quæ non possunt omnia per unum membrum exerceri, sicut oculus videt totum corpus, et pes totum corpus portat; ita oportet esse in his quæ ad totam speciem pertinent. Non enim sufficeret unus homo ad exercenda omnia quibus humana societas indiget; et ideo diversis officiis oportet occupari diversos, ut dicitur ad Romanos XII, 4: *Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eumdem actum habent; ita multi unum corpus sumus in Christo; singuli autem alter alterius membra, habentes autem donationes secundum gratiam quæ data est nobis, differentes.* Hæc autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quæ ita hominum status distribuit, ut nihil unquam deesse inveniatur de necessariis ad vitam; secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit quod in diversis hominibus sunt diversæ inclinationes ad diversa officia, vel ad diversos modos vivendi.

Quia ergo labore manuum aliquis potest subvenire et proprio defectui et alieno; cum non possit unus homo in omnibus sibi sufficere, sed indiget alieno auxilio; patet quod præceptum de labore manuum quodammodo sub utroque genere prædictorum præceptorum continetur. In quantum enim labore manuum unius subvenitur necessitatibus aliorum, sic pertinet ad secundum genus naturalium præceptorum; in quantum autem aliquis per hoc suis necessitatibus subvenit, pertinet ad primum genus, sicut præceptum de comedendo. Præceptum autem quod ordinatur ad tollendum defectum corporalem, non obligat nisi defectu existente; unde si esset aliquis qui posset vivere sine cibo, non obligaretur præcepto de comedendo. Sic ergo præceptum de labore manuum non obligat aliquem singulariter, secundum quod ordinatur ad tollendum defectum communem aliquo modo, neque secundum quod ordinatur ad tollendum proprium, nisi defectu existente. Et ideo ille qui habet unde licite vivere possit, non tenetur manibus operari; qui autem non habet unde alias vivat, vel nisi aliquo illicito negotio victum acquirat, tenetur manibus laborare. Et hoc patet per Apostolum in tribus locis, ubi de manuum operatione præceptum dat. Primo ad Ephes. IV, 28, ubi prohibendo furtum, injungit manuum operationem: *Qui furabatur, jam non furetur, magis autem laboret manibus suis.* Secundo I ad Thess. cap. IV, 2, ubi præcepit laborem manuum, prohibens concupiscentiam rerum alienarum: *Operemini*, inquit, *manibus vestris sicut præcepimus vobis, ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis.* Tertio II ad Thessal. cap. III, 2, ubi præcepit operationem manuum, prohibens turpia negotia, quibus aliqui victum quærebant: *Audivimus*, inquit, *inter vos quosdam ambulare inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes.* Glossa: *Qui fœda cura sibi necessaria provident:* et subjungit: *His autem qui hujusmodi sunt, denuntiamus, et obsecramus in Domino Jesu Christo, ut cum silentio operantes, panem suum manducent.*

Sciendum etiam est, quod sicut visus est principalior inter alios sensus, ratione cujus omnes alii sensus nomen visus sortiuntur, ut Augustinus dicit; ita manus, quia ad plurima opera necessaria est dicitur organum organorum in III de Anima (text. comm. 38): et ideo per operationem manualem intelligitur non solum quod manibus fit, sed quocumque corporali instrumento; et breviter quodcumque officium homo agit, de quo licite possit victum acquirere, sub labore manuum comprehenditur. Non enim videtur rationabile quod magistri artis mechanicæ possint vivere de arte sua, et magistri artium liberalium non possint vivere de arte sua. Similiter et advocati

possunt vivere de patrocinio quod præstant in causis; et similiter est de omnibus aliis licitis occupationibus. Quia ergo præceptum est, sed non omnes obligat, ideo ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo et ad secundum patet solutio ex dictis: quia concedimus laborem manuum esse in præcepto, non tamen omnes ad hoc singulariter obligari.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex dictis patet, Apostolus loquitur in casu illo quando prætermisso labore manuum de fœdis negotiis sibi victum acquirebant, in quo casu obligabantur ad præceptum servandum; et ideo digni erant excommunicari.

Ad quartum dicendum, quod verba illa Dei, magis sunt prænuntiantis pœnam quam præcipientis satisfactionem; unde præmisit: *Maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi:* et similiter mulieri dixit: *In dolore paries filios.* Et ideo non sequitur quod ad laborandum quilibet homo teneatur ex necessitate præcepti: alias sequeretur quod quilibet teneretur ad agriculturam, de qua Dominus ibi facit mentionem.

Ad quintum dicendum, quod vita spiritualis a nullo potest conservari nisi per actus virtutum; et ideo quilibet obligatur ad servanda præcepta quæ sunt de actibus virtutum: sed vita spiritualis a multis potest conservari sine hoc quod manibus operentur; et ideo quamvis sit generaliter in præcepto, non tamen quilibet ad observationem ejus tenetur.

Ad sextum dicendum, quod non manducare non est peccatum mortale nisi quando sine manducatione vita servari non potest; tunc enim aliquis non manducando seipsum occideret; et similiter non oportet quod aliquis peccet non laborando manibus, nisi quando alias vitam servare non posset nisi illicitis curis; et ideo, cum illicitæ curæ sint modis omnibus fugiendæ, sub eadem distinctione posuit Apostolus non manducare et non operari dicens: *Qui non vult operari non manducet.*

Ad primum autem eorum quæ in contrarium objiciuntur, dicendum, quod non prohibet Dominus apostolis omnem sollicitudinem, scilicet de his quæ pertinent ad victum corporis, alias ipse loculos non habuisset; sed prohibet sollicitudinem suffocantem, qua mens suffocatur dupliciter. Uno modo ut in rebus temporalibus finem ponat rectæ operationis; et hoc Deus prohibet; unde Augustinus dicit in lib. de operibus Monachorum (exponens illud, *Nolite solliciti esse*, etc.): *Non ut ista non procurent quantum necessitatis est, quod honeste poterunt; sed ut ista non intuantur, et propter ista faciant quidquid in prædicatione Evangelii facere jubentur;* et habetur in Glossa I ad Thessal. IV. Secundo suffocatur mens prædicta sollicitudine, quando fiduciam de Deo amittit; et hoc Dominus prohibere intendit; unde dicit Glossa super illud Matth. VI: *Hoc exemplo non prohibet providentiam et laborem, scilicet de avibus et liliis, sed sollicitudinem, ut tota fiducia nostra sit in Deo, per quem et aves sine cura vivunt.*

Ad secundum dicendum, quod non omnia quæ sunt in præcepto, continentur explicite in præceptis decalogi, sed ad ea possunt reduci, cum implicite in eis contineantur; et sic præceptum de labore manuum, per quem vita corporalis conservatur, reducitur ad hoc præceptum, *Non occides*, sicut etiam præceptum de manducando; vel ad hoc præceptum, *Non furtum facies*, quo omne illicitum lucrum, quod per laborem manuum evitatur, prohibetur.

Ad tertium dicendum, quod in quolibet præcepto duo sunt consideranda; scilicet finis præcepti, et possibilitas observandi; quia omnia præcepta cujuslibet legis sunt ordinata ad aliquod bonum inducendum, vel malum tollendum: nec aliquid impossibile præcipi potest; unde dicit Hieronymus: *Qui dicit, Deum aliquid præcepisse impossibile, anathema sit.* Si ergo sit tale præceptum quod nullo modo reddi possit impossibile ad observandum, et sine eo finis intentus haberi non possit; obligatio illius præcepti semper manet; sicut est in præceptis de actibus virtutum; quia ad minus actus interiores semper sunt in hominis potestate, et sine eis vita spiritualis conservari non potest, ut dictum est. Duobus ergo modis præceptum de operatione manuum obligationem amittit; uno modo quando aliquis redditur impotens ad laborandum propter imbecillitatem; alio modo quando finem hujus præcepti, scilicet conservationem corporalis vitæ,

consequi potest sine labore manuum, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod ad laborem manuum, per se loquendo, æqualiter religiosi et sæculares tenentur; quod patet ex duobus. Primo ex verbo Apostoli, II ad Thessal. III, 6: ut ponit de opere manuum præceptum, dicens: *Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate*, etc. Fratres enim omnes christianos vocat; non enim tunc temporis aliqui religiosi determinati erant. Secundo patet ex hoc quod religiosi non tenentur ad alia quam sæculares, nisi ad ea quibus se ex voto obligaverunt. Sed per accidens contingit quod hoc præceptum magis tangit religiosos quam alios; et hoc dupliciter. Primo quia religiosi in paupertate vivunt; unde facilius potest eis accidere quod non habeant unde vivant, quam aliis sæcularibus. Secundo ex statuto regulæ in aliquibus ordinibus; unde dicit Hieronymus in epistola ad Rusticum monachum: *Ægyptiorum monasteria hunc tenent morem, ut nullum absque opere et labore suscipiant, non tam propter victus necessaria, quam propter animæ salutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus;* sicut etiam ad vigilias et alia quibus domatur corpus, tenentur quandoque religiosi ex statutis suis, ad quæ sæculares non tenentur.

Ad quintum dicendum, quod quamvis usus liberalium artium sit nobilior, non tamen ita est necessarius ad vitam corporis sustentandam; et præterea sub operatione manuum comprehenditur, sicut ex dictis patet, etc.

ART. XVIII. — UTRUM ILLI QUI SPIRITUALIBUS OPERIBUS VACANT, EXCUSENTUR A LABORE MANUUM.

(2-2, quæst. 187, art. 3).

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod illi qui spiritualibus operibus vacant, non excusentur a labore manuum. I enim ad Thessal. III, super illud: *Si quis non vult operari, non manducet*, dicit Glossa Augustini: *Dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc Apostolum præcepisse;* et postea subdit: *Sed superflue conantur et sibi et ceteris caliginem obducere, ut quod caritas utiliter monet, non solum facere nolint, sed nec intelligere:* et ita videtur quod per spiritualia opera a labore manuum non excusentur.

2. Præterea, inter omnia spiritualia maxima sunt oratio, lectio et prædicatio. Sed per ista opera non excusantur aliqui a labore manuali. Ergo, etc. Probatio mediæ. Augustinus dicit in lib. de operibus Monachorum: *Quid agant qui operari corporaliter nolunt, scire desidero*, etc. *Vacant orationibus, inquiunt, et lectionibus, et verbo Dei:* et postea subdit: *Sed si ab his amovendi non sumus, nec manducandum est, nec est præparandum. Si autem ab ista vacare servos Dei certis intervallis temporum infirmitatis necessitas cogit, cur etiam non præceptis apostolicis observandis aliquas partes temporum deputamus?* Et quantum ad orationes dicit: *Citius exauditur una obedientis oratio quam decem millia contemnentis.* Quantum vero ad psallentes subdit: *Cantica divina cantare, etiam manibus operantes facile possunt, et ipsum laborem divino tamquam celeumate consolari.* Quantum vero ad legentes subdit: *Qui autem dicunt se lectioni vacare, nonne illic inveniunt quod præcepit Apostolus? Quæ est ergo ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? Quis enim nesciat, tanto citius quemcumque proficere cum bona legit, quanto citius facit quod legit?* Quantum vero ad prædicantes subjungit: *Si autem alicui sermo est erogandus, et ita se occupat ut manibus operari non vacet, numquid omnes possunt in monasterio venientibus ad se, vel divinas lectiones exponere, vel de aliquibus disputationibus salubriter disputare? Quando ergo non omnes possunt, cur sub hoc obtentu omnes vacare volunt? Quamquam etsi omnes possent, vicissitudine facere deberent, et non solum ut ceteri a necessariis actibus occuparentur, sed quia sufficit ut, pluribus audientibus, unus loquatur.*

3. Præterea, clerici maxime operibus spiritualibus occupantur. Sed ipsi tenentur ad laborem manuum. Ergo, etc. Probatio mediæ. Distinct. 81, dicitur: *Clericus victum aut vestitum sibi artificio vel agricultura, absque officii sui dumtaxat detrimento, præparet.* Item in alio capitulo: *Clericus qui verbo Dei eruditus est, artificio victum quærat.* Item: *Omnes clerici qui ad operandum validi sunt, et artificialia et litteras discant.*

4. Præterea, religiosi qui omnia reliquerunt, maxime operibus spiritualibus vacant. Sed tales tenentur ad manuum laborem. Ergo, etc. Probatio mediæ. Luc.

cap. xii, *Vendite quæ possidetis*. Glossa: *Non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras, ut omnibus vestris simul pro Domino spretis, postea labore manuum operemini, unde vivatis et eleemosynam faciatis.*

5. Præterea, decretum dicit distinct. 22, quod ille est hæreticus qui facit contra statutum Ecclesiæ Romanæ. Sed illi qui mendicant, non laborantes propriis manibus, faciunt contra statutum Callisti Papæ XXII, quæst. 1: *Videntes summi sacerdotes* etc.; ubi dicitur quod *Ecclesia statuit quod inter eos qui communi vita degere volunt, nullus egens inveniatur.* Ergo religiosi propter opera spiritualia non excusantur a labore manuum; imo si mendicant, sunt hæretici.

6. Præterea, ille qui se exponit periculo mortis, peccat quasi tentans Deum; sicut si quis videret ursum venientem in furia, et deponeret arma quibus posset se defendere, tentaret Deum. Sed ille qui relinquit omnia, et non laborat manibus, abjicit a se necessaria victus, quibus resistitur consumptioni quæ fit in corpore per calorem naturalem. Ergo talis peccat quasi tentans Deum.

7. Præterea, ad Philip. iii, 17, dicit Apostolus: *Imitatores mei estote, fratres.* Sed ipse, quamvis prædicaret, et operibus spiritualibus vacaret, nihilominus opere manuum victum quærebat; II ad Thessal. iii, 7: *Ipsi scitis, quemadmodum et vos oporteat imitari nos: quoniam non inquieti fuimus apud vos, neque gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et fatigatione, nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus.* Ergo, etc.

8. Præterea, Genes. xiii, super illud. *Confirmatus est ager* etc. dicit Glossa, quod *perfectus prædicator animam suam abscondit sub bonæ operationis et contemplationis regimine; ita et illi qui operibus spiritualibus insistunt per contemplationem, debent etiam operibus exterioribus vacare per actionem;* et sic opera spiritualia non excusant a labore manuum.

1. Sed contra: Lucæ ix, 60: *Sine ut mortui sepeliant mortuos suos;* dicit Glossa: *Dominus docet minora bona pro majoribus esse dimittenda.* Sed opera spiritualia sunt majora bona quam opera manualia. Ergo debet hæc prætermittere propter illa.

2. Præterea, opera pietatis sunt potiora quam exercitia corporalia; I ad Tim. iv, 8: *Corporalis exercitatio ad modicum utilis est, pietas* autem *ad omnia valet.* Sed opera misericordiæ et pietatis sunt dimittenda, ut vacetur prædicationi: Actuum vi, 2: *Non est æquum nos relinquere verbum Dei, et ministrare mensis.* Lucæ ix, 60: *Sine mortuos sepelire mortuos suos; tu autem vade, et annuntia regnum Dei.* Ergo multo fortius propter prædicationem et alia opera spiritualia est dimittendum opus manuale, et alia quæ ad exercitationem pertinent corporalem.

3. Præterea, II ad Timotheum ii, 4: *Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus;* Glossa: *Illa sunt sæcularia negotia quibus animus occupatur colligendæ pecuniæ cura.* Sed qui operantur manibus, habent curam de colligenda pecunia. Ergo implicantur negotiis sæcularibus; et ita illi qui militant Deo in spiritualibus operibus, non debent operibus manuum occupari.

Respondeo dicendum, quod veritas hujus quæstionis apparet ex his quæ in superiori quæstione sunt dicta. Dictum est enim supra, quod illi tantum obligantur ad observationem hujus præcepti, scilicet de opere manuum, qui non habent alias unde licite vivere possint; et ideo qui spiritualia opera exercent, et possunt alias licite vivere quam de labore manuum, non tenentur manibus laborare.

Unde distinguendum videtur de operibus spiritualibus. Sunt enim quædam bona spiritualia quæ in bonum commune cedunt; quædam vero quæ ad singularem profectum facientis pertinent. Eis autem qui in spiritualibus operibus occupantur ad utilitatem communem pertinentibus, debet provideri ab his quorum utilitati deserviunt; quod patet per auctoritatem I ad Corinth. ix, 11: *Si nos vobis spiritualia seminamus, magnum est si carnalia vestra metamus?* Hoc etiam patet per rationem, quia utilitas spiritualis præfertur corporali. Eis autem qui utilitati communi deserviunt, in temporalibus debetur sustentatio ex proprio labore, quo utilitati communi deserviunt: sicut patet de militibus, qui pro pace reipublicæ militant: unde I Cor. ix, 7: *Quis militat suis stipendiis unquam?* Unde multo magis qui in spiritualibus bonum promovent, in tali ministerio sustentari possunt, et sic non tenentur manibus laborare.

Sunt autem quatuor opera spiritualia, quibus communis utilitas promovetur, et ex hoc eis stipendia debentur. Primum est occupatio in judiciis ecclesiasticis exequendis: dicitur enim ad Rom. cap. XIII, 6, de potestate sæculari, quæ judicium sæculare exercet: *Ideo et tributa præstatis*, scilicet judicibus: *ministri enim Dei sunt in hoc ipsum, servientes vobis.* Et propter hoc Augustinus dicit in lib. de operibus Monachorum, quod debent manuum operibus insistere illi dumtaxat qui ab ecclesiasticis occupationibus vacant; unde et se excusat a labore manuum propter judicia ecclesiastica, quibus occupabatur, dicens: *Quamquam dicere possumus,* Quis militat suis stipendiis unquam? etc., *tamen Dominum nostrum Jesum Christum testem invoco super animam meam, quoniam quantum ad meum attinet commodum, multo mallem per singulos dies certis horis, quantum in bene moderatis monasteriis constitutum est aliquid operari manibus, et certas horas habere ad orandum et legendum, aut aliquid de divinis litteris agendum liberas, quam tumultuosissimas perplexitates aliarum causarum pati de negotiis sæcularibus, vel judicando dirimendis, vel interveniendo præcipiendis.* Secundum opus spirituale quod in bonum commune redundat, est opus prædicationis, quo fructus animarum in populo procreatur; et ideo, ut dicitur I ad Corinth. IX, 14: *Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere.* Nec debet hoc referri tantum ad illos qui habent auctoritatem prædicandi, sicut sunt prælati, sed etiam ad eos qui qualitercumque licite prædicant ex commissione prælatorum: quia stipendia non debentur potestati, sed operi et labori, ut dicitur II ad Timoth. II, 6: *Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere;* Glossa: *Scilicet prædicatorem qui in agro Ecclesiæ lectione verbi excolit corda auditorum.* Nec tantum illi qui prædicant, possunt de Evangelio vivere, sed etiam illi qui eis ministrant ad hoc officium cooperantes; quod patet ad Roman. XV, 27: *Si spiritualium participes facti sunt gentiles, debent etiam in carnalibus ministrare eis;* Glossa: *Eorum scilicet Judæorum qui miserunt prædicatores ab Jerosolymis.* Unde etiam illi qui prædicatores mittunt, possunt de fructu Evangelii vivere. Tertium opus spirituale quod cedit in bonum commune, sunt orationes, quæ fiunt in horis canonicis ad salutem Ecclesiæ, ut avertatur ira Dei a populo; Ezech. XIII, 5: *Non opposuistis vos murum pro domo Israel, ut staretis in prælio in die Domini;* Glossa: *Precibus dimicantes, et divinæ sententiæ resistentes.* Et ideo dicitur I ad Corinth. cap. IX, 13, quod *qui altari deserviunt, cum altari participant.* Et de his duobus operibus dicit Augustinus in lib. de operibus Monachorum: *Si evangelistæ sunt, fateor, habent potestatem,* scilicet vivendi de sumptibus fidelium, *quia de hoc loquitur. Si ministri altaris, dispensatores sacramentorum sunt; unde sibi istam non arrogant, sed vindicant potestatem.* Quartum opus spirituale quod redundat in bonum commune, est elucidatio sacræ Scripturæ. Qui enim elucidationi sacræ Scripturæ vacant ad alios instruendum, possunt de hoc opere spirituali vivere; I ad Timoth. V, 17: *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur; maxime autem qui laborant in verbo et doctrina;* Glossa: *Ut eis spiritualiter obediant et exteriora ministrent, qui laborant in verbo;* Glossa: *In exhortatione scientium, et doctrina nescientium.* Et hoc etiam planius dicit Hieronymus ad Vigilantium: *Hæc in Judæa usque hodie perseverat consuetudo non solum apud nos, sed etiam apud Hebræos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, et partem non habent in terra nisi solum Deum, synagogarum totius orbis foveantur ministeriis.* Patet ergo quod illi qui prædictis operibus spiritualibus vacant, non tenentur manibus laborare.

De his autem qui vacant spiritualibus quæ non directe in bonum commune redundant, sed in bonum facientis, sicut sunt orationes privatæ, jejunia, et hujusmodi, distinguendum est; quia aut illi qui in religione istis operibus occupantur, habent in sæculo unde vivant sine labore manuum, aut non. Si sic, tales cum ad religionem veniunt, non tenentur manibus laborare; unde Augustinus in libro de operibus Monachorum: *Si habebant aliquid in hoc sæculo, quo facile sine opificio sustentarent vitam suam, quod conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, et credenda eorum infirmitas et ferenda.* Solent enim tales languidius educati laborem corporalem sustinere non posse. Si autem in sæculo opifices

fuerunt, de labore manuum viventes, tunc ex duplici causa venientes ad religionem possunt labore manuum intermittere. Uno modo ex pigritia operandi, volentes in otio vivere; et tales peccant: et hoc est quod dicit Augustinus in prædicto libro: *Plerumque veniunt ad professionem servitutis Dei et ex professione servili et vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebejo labore;* et postea subdit: *Tales ergo secundum quod minus operantur, de infirmitate corporis excusari non possunt: præteritæ quippe vitæ consuetudine convincuntur;* et interponit: *Non enim apparet utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes.* Alio modo intermittit aliquis opus manuale ex intensione divini amoris, quo ad opus contemplationis quasi continue elevatur: tales cum spiritu Dei agantur, non peccant; quia *ubi spiritus Domini, ibi libertas.* II Corinth. XII, 17. Unde Gregorius dicit super Ezechielem: *Contemplativa vita est caritatem Dei et proximi toto corde retinere, ab exteriori actione quiescere, soli desiderio conditoris inhærere, ut nihil jam agere libeat:* et hoc idem habetur in quadam Glossa (Gen. XXIII: *Confirmatus est ager* etc.): *Contemplativa vita a cunctis actionibus funditus dividit;* et hoc est quod habetur Matthæi VI, in Glossa super illud, *Considerate volatilia cæli,* etc.: *Sancti viri avibus comparantur, quia cælum petunt; et quidem ita remoti sunt a mundo, ut jam in terris nihil agant nihil laborent, sed sola contemplatione jam in cælo degunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa sumitur ab Augustino lib. de operibus Monachorum: qui librum illum scripsit contra quosdam monachos, qui dicebant quod non licebat servis Dei manibus laborare; et hoc quod dicit Apostolus, II Thessal. III, 10: *Qui non vult operari, non manducet,* exponebant de opere spirituali; quam positionem Augustinus in libro illo multipliciter improbat. Unde dicendum est, quod illud Apostoli: *Qui non vult operari, non manducet* etc., de opere manuali intelligitur: non tamen sequitur quod ad hujusmodi impletionem præcepti omnes teneantur: ipse enim non tenebatur; unde præmisit: *Non quasi non habuerimus potestatem,* scilicet sumptus accipiendi, et vivendi sine labore manuum. Unde patet quod Glossa illa non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod in omnibus operibus quæ tangit objectio, distinguendum est; quia vel possunt esse quasi publica opera, vel privata. Loquitur autem Augustinus de illis operibus spiritualibus, secundum quod sunt opera privata; intelligit enim de orationibus et canticis privatis, non de his quæ in Ecclesia solemniter celebrantur: quod patet ex hoc quod dicit, quod possunt simul qui manibus operantur divina cantica cantare; quod non esset conveniens, si de horis canonicis intelligeretur. Similiter quod dicit de lectionibus, loquitur de illis qui vacant lectioni ad consolationem propriam tantum, sicut in monasteriis monachi faciunt; non autem de illis quorum vita studio Scripturarum deputatur ad suam et aliorum instructionem; non est enim dubium quod per laborem manuum studium impediretur. Similiter quod dicit de prædicatione intelligendum est de illis qui non publice prædicant, sed aliqua verba ædificatoria hominibus ad se venientibus loquuntur, sicut sancti patres in eremo facere consueverunt; et hoc patet ex ipsis verbis supra inductis; unde etiam dicit: *Si sermo erogandus est,* etc.: quia, ut dicit Glossa I Corinth. II, super illud: *Sermo meus et prædicatio mea,* sermo est qui privatim fiebat; sed prædicatio quæ fiebat in communi.

Ad tertium dicendum, quod decretum loquitur de illis clericis quibus non sufficiunt oblationes et eleemosynæ quæ eis a fidelibus fiunt, vel Ecclesiæ facultates. Eadem enim ratio est de illis qui vivunt de facultatibus Ecclesiæ, et de illis qui vivunt particulariter de eleemosynis; quia facultates Ecclesiæ eleemosynæ sunt, et ad sustentationem pauperum dantur. Unde dicit Glossa (super illud Isaiæ III: *Et rapina pauperis in domo vestra*): *In domibus principum rapina pauperum est, dum Ecclesiæ opes sibi thesaurizant, et in deliciis abutuntur, quæ ad sustentationem pauperum dantur;* et de hoc habetur XII, quæst. 1: propter quod etiam dicitur III, quæst. 2, *Sacerdos,* quod *sacerdos cui dispensationis cura commissa est, cum laude pietatis accipit a populo dispensanda, et fideliter dispensat accepta; quia omnia sua aut reliquit parentibus, aut distribuit pauperibus, aut Ecclesiæ rebus adjunxit, et se in numero pauperum paupertatis amore con-*

stituit, ut unde pauperibus subministrat, inde et ipse tamquam pauper voluntarius vivat. Et sic patet quod clerici qui de Ecclesiæ rebus vivunt, eamdem rationem utendi eis habent sicut illi qui facultatibus carentes de eleemosynis sibi datis vivunt.

Ad quartum dicendum, quod Glossa illa non imponit necessitatem his qui sua relinquunt ut manibus operentur; sed ostendit quoddam bonum quod facere possunt quia sua relinquunt; ut scilicet ex manuum labore acquirant unde sibi provideant, et eleemosynas aliis faciant. Nec tamen per hoc excluditur quin etiam bene faciant, si manibus non laborantes spiritualibus eleemosynis vacent, quæ sunt corporalibus potiores.

Ad quintum dicendum, quod illius rationis prima falsa est; non enim qui facit contra statutum Papæ, est hæreticus; nisi forte credat Papæ non esse obediendum; unde in capitulo inducto dicitur: *Qui Romanæ Ecclesiæ privilegium ab ipso summo omnium Ecclesiarum capite traditum auferre conantur, proculdubio in hæresim labuntur.* Privilegium autem prædictum consistit in hoc quod ei debet ab omnibus christianis obediri. Similiter etiam minor est falsa; non enim est contra statutum Ecclesiæ quod aliquis mendicet, vel se in statu egestatis ponat; sed hoc est contra statutum Ecclesiæ, si ab eis qui facultates Ecclesiæ possident, eorum necessitatibus non providetur; unde hæc sunt verba capituli inducti: *Ex quibus*, scilicet rebus Ecclesiæ, *Episcopi et dispensatores earum, omnibus communi vita agere volentibus ministrare cuncta necessaria debent, prout melius poterunt, ut nemo in eis egens inveniatur.*

Ad sextum dicendum, quod illi qui relinquunt omnia, nihil sibi reservantes, nec manibus operantes, non propter hoc discrimini se exponunt; quia devotio fidelium tanta probabiliter æstimatur, et experimento discitur, quod eis in necessariis providet. Nec etiam tentat Deum, quia ipse promisit movendo corda aliorum eis in necessitatibus providere, ut patet Matth. VI, et quædam Glossa dicit Luc. VIII: *Tanta prædicatori debet esse fiducia in Deo, ut præsentis vitæ sumptus, etsi non provideat, sibi tamen non defutura certissime sciat; ne dum occupatur mens ad temporalia, minus prædicet æterna.* Similiter si aliquis esset inter armatos qui defenderent, et aliqua causa arma deponeret, non tentaret Deum; si autem esset solus, videretur tentare Deum, nisi forte interiori inspiratione securus esset de divino auxilio, sicut beatus Martinus dixit: *Ego signo crucis, non clypeo protectus aut galea, hostium cuneos penetrabo securus.* Similiter videretur esse Dei tentatio, si aliquis inter infideles vel homines inhospitales de necessariis victus sibi non provideret; unde dicit Glossa (Lucæ XXII, super illud: *Qui habet sacculum, tollat* etc.): *In hoc nobis datur exemplum, ut nonnunquam causa instante quædam de nostri propositi rigore sine culpa intermittere possimus.* Verbi gratia, si per inhospitales regiones iter agimus, plura viatica licet portare quam domi habeamus; et tamen in deserto aliqui sine labore manuum sustentati sunt pane divinitus misso, ut in vitis patrum legitur; sed privilegia paucorum non faciunt legem communem.

Ad septimum dicendum, quod hoc quod Apostolus laboravit cum posset de Evangelio vivere, fuit supererogationis, ut patet I ad Cor. IX; et ideo alii prædicatores non tenentur eum in hoc imitari. Sciendum tamen, quod prædicator aliquando bene faceret non accipiendo sumptus ab his quibus prædicat, sed de labore manuum vivendo; in casibus scilicet illis in quibus Apostolus laborabat, ne scandalizaret eos quibus prædicabat; qui propter avaritiam dare sumptus gravabantur: et hanc causam ponit II ad Thessal. III, 8: *Nocte ac die laborantes, ne quem vestrum gravaremus*; item ut suo exemplo alii ab otio retraherentur; unde ibidem subdit: *Non quasi nos non habuerimus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos:* item ad reprimendum rapacitatem pseudo-apostolorum; unde dicit II ad Corinth. XI, 12: *Quod autem facio, et faciam, ut amputem occasionem eorum qui volunt occasionem, ut in quo gloriantur, tales inveniantur sicut et nos.* Aliquando autem, male facerent prædicatores, si laboribus manuum se implicarent; si scilicet per laborem a prædicatione retraherentur; unde dicit Glossa Lucæ XVIII: *Cavendum est prædicatori ne dum occupatur mens ad temporalia, minus prædicet æterna.* Ideo dicit Augustinus

in supra dicto libro, quod apostolus dum esset Athenis, ubi oportebat eum quotidie prædicare, non operabatur manibus; quod postea fecit veniens Corinthum, ubi Judæis prædicabat solo die sabbati. Prædicatoribus enim non solum necessarium est ut habeant tempus liberum ab occupationibus, in quo prædicent, sed etiam in quo studeant: cum non habeant scientiam ex infusione, sicut Apostoli, sed continuo studio. Unde dicit Gregorius in Pastoral. (exponens illud Exodi xxv: *Vectes semper erunt in circulis*, etc.): *Vectes, inquit, semper erunt in circulis; quia nimirum necesse est ut qui ad officium prædicationis excubant, a sacræ lectionis studio non recedant.*

Ad octavum dicendum, quod per actionem intelligitur ibi non solum opus manuale, sed omnia quæ ad activam vitam pertinent. Sollicitudo autem quæ exhibetur a prædicatoribus circa eos quibus prædicant, ad activam vitam pertinet.

Rationes in contrarium concedo; tamen ultima inducitur præter intentionem. Glossa enim dicit, sæcularia negotia esse quæ fiunt causa pecuniæ colligendæ sine opere manuali, ut per mercationem et hujusmodi, a quibus se debent servi Dei penitus abstinere.

QUODLIBETUM OCTAVUM

QUÆSTIO I.

Quæstio nostra circa tria versatur. Primo circa ea quæ pertinent ad naturam. Secundo circa ea quæ pertinent ad culpam et gratiam. Tertio circa ea quæ pertinent ad pœnam vel gloriam. Circa primum quærebatur: Primo de pertinentibus ad naturam creatam. Secundo de pertinentibus ad naturam increatam. Circa naturam increatam duo quærebantur: 1° an senarius numerus, secundum quem omnes creaturæ dicuntur esse perfectæ, sit creator, vel creatura; — 2° de rationibus idealibus quæ sunt in mente divina; utrum per prius respiciant exemplata, scilicet creaturas, ratione suæ singularitatis, vel ratione naturæ specificæ.

ART. I. — UTRUM SENARIUS PRÆDICTUS SIT CREATOR.

(1 part., quæst. 44, art. 3).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod senarius prædictus sit creator. Remota enim omni creatura, perfectio non remanet nisi in creatore. Sed remota omni creatura facta in operibus sex dierum, remanet perfectio in numero senario; unde dicit Augustinus, IV super Genesim ad litteram: *Itaque si ista non essent*, scilicet opera sex dierum, *perfectus ille esset*, scilicet senarius; *nisi autem ille perfectus esset, ista secundum eum perfecta non fierent.* Ergo senarius numerus est creator.

2. Sed dicebat, quod Augustinus loquitur de senario quantum ad ideam senarii, quæ est in mente divina. Contra: sicut remotis omnibus creaturis, remanet perfectio in idea senarii numeri, ita remanet idea lapidis in mente divina. Ergo in hoc non haberet senarius numerus aliquam præeminentiam ad lapidem: quod tamen videtur esse contra intentionem Augustini.

3. Præterea, illud quod est permanentius omni creatura, non est creatum, sed creator. Senarius autem numerus est permanentior cælo et terra, quæ tamen videntur esse permanentissimæ creaturæ; unde Augustinus dicit, IV super Genesim ad litteram: *Facilius est cælum et terram transire, quæ secundum senarium numerum fabricata sunt, quam effici posse ut senarius numerus non suis partibus compleatur.* Ergo senarius non est creatura sed creator.

Sed contra: creatoris perfectio non consistit ex partibus, nec est in eo aliquid habens partes. Sed, sicut dicit Augustinus in eodem lib.: *Invenimus senarium numerum esse perfectum ea ratione quod suis partibus compleatur.* Ergo senarius numerus non est creator, sed creatura.

Respondeo dicendum, quod, secundum Avicennam in sua Metaphysica, triplex est alicujus naturæ consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicujus naturæ secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturæ absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cujuscumque alterius, quantum ad ea tantum quæ per se competunt tali naturæ.

Harum quidem trium considerationum duæ semper uniformiter eumdem ordinem servant: prior enim est consideratio alicujus naturæ absoluta quam consideratio ejus secundum esse quod habet in singularibus; sed tertia consideratio naturæ, quæ est secundum esse quod habet in intellectu, non semper habet eumdem ordinem ad alias considerationes. Consideratio enim naturæ secundum esse quod habet in intellectu qui accipit a rebus, sequitur utramque aliarum considerationum. Hoc enim ordine scibile præcedit scientiam, et sensibile sensum, sicut et movens motum, et causa causatum. Sed consideratio naturæ secundum esse quod habet in intellectu causante rem, præcedit alias duas considerationes. Cum enim intellectus artificis adinvenit aliquam formam artificiati, ipsa natura seu forma artificiati in se considerata, est posterior intellectu artificis; et per consequens etiam arca sensibilis, quæ talem formam vel per speciem habet.

Sicut autem se habet intellectus artificis ad artificiata, ita se habet intellectus divinus ad omnes creaturas; unde uniuscujusque naturæ causatæ prima consideratio est secundum quod est in intellectu divino; secunda vero consideratio est ipsius naturæ absolute; tertia secundum quod habet esse in rebus ipsis, vel in mente angelica; quarta secundum esse quod habet in intellectu nostro; et ideo Dionysius dicit, XII cap. de divin. Nomin., hunc ordinem assignans, quod primo inter omnia est ipse substantificator rerum Deus; postea vero ipsa dona Dei, quæ creaturis exhibentur, et universaliter et particulariter considerata, ut per se pulchritudinem, per se vitam, quam dicit esse donum ex Deo proveniens, idest ipsam naturam vitæ; deinde ipsa participantia universaliter et particulariter considerata, quæ sunt res in quibus natura esse habet. In his ergo illud quod est prius, semper est ratio posterioris; et remoto posteriori remanet prius, non autem e converso; et inde est quod hoc quod competit naturæ secundum absolutam considerationem, est ratio quare competat naturæ alicui secundum esse quod habet in singulari, et non e converso. Ideo enim Socrates est rationalis, quia homo est rationalis, et non e converso; unde dato quod Socrates et Plato non essent, adhuc humanæ naturæ rationalitas competeret. Similiter etiam intellectus divinus est ratio naturæ absolute consideratæ, et in singularibus; et ipsa natura absoluta considerata et in singularibus est ratio intellectus humani, et quodammodo mensura ipsius.

Possunt ergo verba Augustini intelligi de senario dupliciter. Uno modo ut per senarium numerum intelligatur ipsa natura senarii absolute, cui primo et per se competit perfectio; quæ quidem est ratio perfectionis eorum quæ senarium participant: unde remotis omnibus quæ senario perficiuntur, adhuc perfectio naturæ senarii competit; et hoc modo senarius nominat naturam creatam. Alio modo potest intelligi senarius secundum esse quod habet in intellectu divino; et sic ejus perfectio est ratio perfectionis in creaturis inventæ, quæ secundum senarium sunt conditæ; quibus etiam remotis, in prædicto senario perfectio remaneret. Sic autem senarius non erit creatura, sed ratio creaturæ in creatore, quæ est idea senarii; et est idem secundum rem quod divina essentia, ratione tantum differens.

Ad primum ergo dicendum, quod remotis omnibus creaturis quæ sunt factæ in senario dierum, non dicitur quod perfectio remaneat in senario numero,

quasi senarius numerus aliquod esse habeat in rerum natura, nulla creatura existente; sed quia remoto omni esse creato, remanet absoluta consideratio naturæ senarii, prout abstrahit a quolibet esse, et sic attribuitur sibi perfectio; sicut remotis omnibus singularibus hominibus adhuc remaneret rationalitas attribuibilis humanæ naturæ.

Ad secundum dicendum, quod sicut in rebus creatis quædam sunt magis communes, et quædam magis contractæ; ita etiam rationes rerum in Deo magis communium ad plura se extendunt, minus vero communium ad pauciora; et quia unitas et multitudo sunt omnibus rebus creatis communia, ideo etiam ratio idealis numeri ad omnes creaturas se extendit; unde dicit Boetius in princ. Arithmeticæ: *Omnia quæcumque a primæva rerum natura constituta sunt, numerorum specie videntur esse formata.* Hoc enim fuit principale in animo conditoris. Exemplar autem lapidis, aut idea, non se extendit ad omnes creaturas; et ideo si senarius accipiatur pro idea senarii quantum ad hoc, adhuc senarius erit eminentior lapide, id est quam idea lapidis, prout scilicet ad plura se extendit; et iterum perfectio competit senario secundum naturam senarii, non autem lapidi.

Ad tertium dicendum, quod non est intentio Augustini dicere, quod si cælum et terra transeant et ceteræ creaturæ, senarius remaneret secundum aliquod esse creatum; sed quia si omnes creaturæ ab esse deficerent, remaneret adhuc natura senarii, prout abstrahit a quolibet esse hujusmodi, quod ejus perfectioni competit; sicut etiam natura humana manebit talis quod ei competeret rationalitas.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod quamvis in Deo non possit esse aliquid habens partes, tamen potest esse in eo ratio rei habentis partes, et sic est in eo ratio senarii ex partibus constituti, et ratio suarum partium.

ART. II. — UTRUM IDEÆ QUÆ SUNT IN MENTE DIVINA, PER PRIUS RESPICIANT RES QUANTUM AD NATURAM SINGULAREM QUAM QUANTUM AD NATURAM SPECIEI.

(De Ver., quæst. 3, art. 8 corp.).

Circa secundum sic proceditur: Videtur quod ideæ quæ sunt in mente divina, per prius respiciant res quantum ad naturam singularem quam quantum ad naturam speciei. Quia, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæst., ideæ sunt quædam formæ vel rationes rerum stabiles, quæ in divina intelligentia continentur; et cum ipsæ neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri vel interire potest: et omne quod oritur vel interit, solum singulare est, idest quod generatur et corrumpitur. Ergo ideæ per prius respiciunt singulare.

Sed contra: cum ideæ sint formæ exemplares, requiritur ad rationem ideæ assimilatio ideati ad ipsam. Sed ideatum, idest res creata, magis assimilatur divino exemplari secundum formam, a qua est ratio speciei, quam secundum materiam, quæ est individuationis principium. Ergo idea per prius respicit naturam speciei quam singularitatem individui.

Respondeo dicendum, quod, cum in mente divina sint omnium creaturarum formæ exemplares, quæ ideæ dicuntur, sicut in mente artificis formæ artificiatorum; hoc tamen interest inter formas exemplares quæ sunt in mente divina et in mente artificis creati: quod creatus artifex agit ex præsupposita materia; unde formæ exemplares quæ sunt in mente ejus, non sunt factivæ materiæ, quæ est individuationis principium; sed solius formæ, a qua est species artificiati: et ideo hujus formæ exemplares non respiciunt directe artificiatum quantum ad individuum, sed quantum ad speciem solum; formæ autem exemplares intellectus divini sunt factivæ totius rei et quantum ad formam et quantum ad materiam: et ideo respiciunt creaturam non solum quantum ad naturam speciei, sed etiam quantum ad singularitatem individui: per prius tamen quantum ad naturam speciei: quod ex hoc patet.

Exemplar enim est ad cujus imitationem fit aliquid. Unde ad rationem exemplaris requiritur quod ipsa assimilatio operis ad exemplar sit intenta ab agente: alias talis assimilatio casu accideret, et non secundum viam exemplaritatis. Sic ergo in ratione exemplaris, includitur intentio agentis. Ad hoc ergo per prius exemplar respicit quod agens primo intendit in opere. Agens autem quilibet principaliter intendit in opere id

quod perfectius est. Natura autem speciei est perfectissimum in unoquoque individuo: per ipsam enim duplex imperfectio perficitur; imperfectio scilicet materiæ, quæ est singularitatis principium; quæ, cum sit in potentia ad formam speciei, perficitur quando naturam speciei consequitur: et iterum imperfectio formæ generalis, quæ se habet ad differentias specificas in potentia ut materia ad formam; unde species specialissima est primo in intentione naturæ, ut patet per Avicennam in princ. suæ Metaph. Non enim natura intendit principaliter generare Socratem, alias destructo Socrate ordo et intentio naturæ periret; intendit autem in Socrate generare hominem. Similiter non intendit principaliter generare animal; alioquin quiesceret ejus actio, quando ad naturam animalis perduxisset; cum tamen in individuo generato prius compleatur natura animalis quam hominis, ut patet in XVI de Animalibus, non autem prius est homo quam hic homo. Unde exemplar quod est in mente divina primo naturam speciei respicit in qualibet creatura.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est primum in intentione, est ultimum in executione. Unde, quamvis natura primo intendat generare hominem, per prius tamen generatur hic homo, non enim homo generatur nisi per hoc quod hic homo generatur; et propter hoc etiam in definitione ideæ dicitur, quod secundum eas oritur omne quod oritur quantum ad viam executionis, in qua sigularia sunt primum.

Secundum, quod in contrarium objicitur, conceditur.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad naturam creatam: et primo de his quæ pertinent ad animam humanam; secundo de his quæ pertinent ad corpus. Circa primum quæruntur duo: 1° utrum anima accipiat species quibus cognoscit, a rebus quæ sunt extra eam; — 2° quomodo caritas vel quilibet alius habitus, a non habente cognoscatur.

ART. III. — UTRUM ANIMA ACCIPIAT SPECIES A REBUS QUÆ SUNT EXTRA EAM.

(1 part., quæst. 84, art. 3 et 4; de Ver., quæst. 10, art. 9; et I, dist. 3, quæst. 3, art. 1 corp.; et ad 2).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod anima non accipiat species a rebus quæ sunt extra eam. Dicit enim Augustinus, XII super Genesim: *Imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili.* Non autem eam in seipso faceret si a rebus exterioribus eam acciperet. Ergo anima non accipit a rebus species quibus cognoscit.

2. Præterea, ejus solius est dimensionem a re dimensionata abstrahere cujus est dimensionem corporibus dare, quod est solius creatoris. Sed ad hoc quod species a rebus accipiatur in anima, oportet quod ab ipsa specie dimensiones separentur, quia in rebus extra animam habent esse dimensionale, non autem in anima, maxime quantum ad intellectum. Ergo anima non potest accipere species a rebus sensibilibus.

In contrarium videtur esse tota philosophorum doctrina, quæ sensus a sensibilibus, imaginationem a sensu, intellectum a phantasmatibus accipere fatetur.

Respondeo dicendum quod anima humana similitudines rerum quibus cognoscit, accipit a rebus illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente: quod non est intelligendum quasi agens influat in patiens eamdem numero speciem quam habet in seipso, sed generat sui similem educendo de potentia in actum: et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato ad visum.

Sed in agentibus et patientibus distinguendum est. Est enim quoddam agens quod de se sufficiens est ad inducendum formam suam in patiens, sicut ignis de se sufficit ad calefaciendum. Quoddam vero agens est quod non sufficit de se ad inducendum formam suam in patiens nisi superveniat aliud agens; sicut calor ignis non sufficit ad complendum actionem nutritionis nisi per virtutem animæ nutritivæ; unde virtus animæ nutritivæ est principaliter agens; calor vero igneus instrumentaliter. Similiter etiam est diversitas ex parte patientium. Quoddam enim est patiens quod in nullo cooperatur agenti; sicut lapis cum sursum projicitur, vel lignum cum ex eo fit scamnum. Quoddam vero patiens est quod cooperatur agenti; sicut lapis cum deorsum projicitur, et corpus hominis cum sanatur per artem. Et secundum hoc, res quæ sunt extra animam, tripl

citer se habent ad diversas animæ potentias: ad sensus enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non cooperantur, sed recipiunt tantum. Quod autem color per se non possit movere visum nisi lux superveniat, non est contra hoc quod dictum est; quia tam color quam lux, inter ea quæ sunt extra animam, computantur. Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem; quamvis jam formati habeant propriam operationem, quæ est judicium de propriis objectis. Sed ad imaginationem res quæ sunt extra animam, comparantur ut agentia sufficientia. Actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad phantasiam, sive imaginationem; tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti: ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas nunquam sensu percepit, ex his tamen quæ sensu recipiuntur, componendo ea et dividendo; sicut imaginamur montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insufficientia: actio enim ipsarum rerum sensibilium nec etiam in imaginatione sistit; sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem; non autem ad hoc quod ex seipsis sufficiant, cum sint in potentia intelligibilia; intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu; unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu.

Et sic patet quod intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem quæ a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia: intellectus enim possibilis comparatur ad res quarum notitiam recipit, sicut patiens quod cooperatur agenti: multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei quæ non cecidit sub sensu, quam imaginatio.

Ad primum ergo dicendum, quod si verbum Augustini referatur ad intellectum, sic planum est quod res non faciunt sui similitudinem in intellectu possibili principaliter, sed intellectus agens. Si autem referatur ad imaginationem, faciunt quidem, sed non solum; quia ipsa imaginatio cooperatur, ut dictum est. In sensu autem facit corpus sui similitudinem sufficienter et solum: sed de hoc non loquitur Augustinus, quia sensum contra spiritum dividit, sive corporalem visionem contra spiritualem.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ac si illa eadem species numero quæ est in rebus vel in imaginatione, postmodum fieret in intellectu: sic enim oportet quod auferrentur ab ea dimensiones; et hoc patet esse falsum.

ART. IV. — UTRUM NON HABENS CARITATEM EAM COGNOSCAT PER SPECIEM.

(I, dist. 17, quæst. 1, art. 4; et III, dist. 23, quæst. 1, art. 2).

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod non habens caritatem, eam cognoscat per speciem. Omne enim quod cognoscitur, cognoscitur vel per essentiam, vel per sui similitudinem. Sed caritas a non habente non cognoscitur per sui essentiam, quia non est essentialiter in eo. Ergo si cognoscitur a non habente, cognoscitur per sui similitudinem.

2. Præterea, aliquis habens caritatem aliquo modo cognoscit eam se habere, ad minus per conjecturas vel per revelationem; et similiter postquam eam amiserit, potest recordari se eam habuisse; quod esse non potest nisi per ejus speciem in memoria reservatam. Ergo caritas a non habente qui prius eam habuit, per sui similitudinem cognoscitur; et eadem ratione a quolibet alio non habente.

3. Præterea, ut dicit Augustinus X Confess., hoc modo se habet memoria ad intelligentiam sicut venter animalis ruminantis ad os: quia sicut id quod est in ventre animalis ruminantis reducitur ad os, ita quod est in memoria reducitur ad intelligentiam. Si ergo in memoria conservatur caritas per sui similitudinem, et ab intelligentia capietur per sui similitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit II super Genesim, et habetur in Glossa, II ad Corinth. XII, quod intellectualis visio est earum rerum quæ non habent species sibi similes, quæ non sunt quod ipsæ; et inter hujusmodi ponit caritatem.

Ergo caritas non potest cognosci per sui similitudinem, sed solum per essentiam.

Respondeo dicendum, quod duplex est, cognitio caritatis: una, qua cognoscitur quid est caritas; alia, qua caritas percipitur, ut cum aliquis cognoscit se habere caritatem; quod pertinet ad cognitionem *an est*. Prima quidem cognitio caritatis eodem modo competit habenti et non habenti caritatem. Nam intellectus humanus natus est rerum quidditatem comprehendere; in quibus cognoscendis naturaliter procedit sicut in cognoscendis conclusionibus complexis Insunt enim nobis naturaliter quædam principia prima complexa omnibus nota, ex quibus ratio procedit ad cognoscendum in actu conclusiones quæ in prædictis principiis potentialiter continentur, sive per inventionem propriam, sive per doctrinam alienam, sive per revelationem divinam; in quibus omnibus modis cognoscendis homo juvatur ex principiis naturaliter cognitis: vel ita quod ipsa principia cognita ad cognitionem acquirendam sufficiant adminiculantibus sensu et imaginatione, sicut cum aliquam cognitionem acquirimus per inventionem vel doctrinam; vel ita quod principia prædicta ad cognitionem acquirendam non sufficiant; nihilominus tamen in hujusmodi cognoscendis principia dirigunt, in quantum inveniuntur non repugnare principiis naturaliter cognitis: quod si esset, intellectus nullo modo eis assentiret, sicut non potest dissentire principiis. Et similiter in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quædam conceptiones omnibus notæ, ut entis, unius, boni, et hujusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscujusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones; et hoc vel per ea quæ quis sensu percipit; sicut cum per sensibiles proprietates alicujus rei concipio illius rei quidditatem; vel per ea quæ ab aliis quis audit, ut cum laicus qui nescit quid sit musica, cum audit aliquam artem esse per quam discit canere vel psallere, concipit quidditatem musicæ, cum ipse præsciat quid sit ars, et quid sit canere; aut etiam per ea quæ ex revelatione habentur, ut est in his quæ fidei sunt. Cum enim credimus aliquid esse in nobis divinitus datum, quo affectus noster Deo unitur, concipimus caritatis quidditatem, intelligentes caritatem esse donum Dei, quo affectus Deo unitur; præcognoscentes tamen quid sit donum, et quid affectus, et quid unio. De quibus etiam quid sint, scire non possumus, nisi resolvendo in aliqua prius nota; et sic quousque perveniamus usque ad primas conceptiones humani intellectus, quæ sunt omnibus naturaliter notæ. Et quia naturalis cognitio est quædam similitudo divinæ veritatis menti nostræ impressa, secundum illud Psalm. IV, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* ideo dicit Augustinus, X de Trinit., quod hujusmodi habitus cognoscuntur in prima veritate.

Ipsa autem conceptio caritatis, quam intellectus format modo prædicto, non est solum similitudo caritatis sicut species rerum in sensu vel imaginatione: quia sensus et imaginatio nunquam pertingunt ad cognoscendum naturam rei, sed solummodo accidentia, quæ circumstant rem; et ideo species quæ sunt in sensu vel imaginatione, non repræsentant naturam rei, sed accidentia ejus tantum; sicut sensus repræsentat hominem quantum ad accidentalia, sed intellectus cognoscit ipsam naturam et substantiam rei. Unde species intelligibilis est similitudo ipsius essentiæ rei, et est quodammodo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale, prout est in rebus: et ideo omnia quæ non cadunt sub sensu et imaginatione, sed sub solo intellectu, cognoscuntur per hoc quod essentiæ vel quidditates eorum sunt aliquo modo in intellectu.

Et hic est modus quo caritas cognoscitur cognitione prima tam ab habente caritatem quam a non habente; sed secundum alium modum cognoscendi caritatem neque caritas neque aliquis habitus sive potentia percipitur a nostro intellectu, nisi per hoc quod actus percipiuntur, ut patet per Philosophum X Eth. Actus autem caritatis vel alterius habitus eliciuntur ab ipsa caritate vel ab alio habitu per propriam essentiam caritatis vel alterius habitus: et per hunc modum dicitur aliquis se cognoscere habere caritatem vel alium habitum per ipsam essentiam habitus secundum esse naturale quod habet in rerum natura, et non solum in intellectu.

Sic autem nullus potest cognoscere caritatem nisi caritatem habens; quia actus caritatis et aliarum virtutum præcipue consistunt in motibus interioribus, qui non possunt esse cogniti nisi operanti, nisi quatenus manifestantur ex actibus exterioribus; et sic per quamdam conjecturam aliquis non habens caritatem potest percipere alium caritatem habere. Hoc autem dico supponendo quod aliquis possit scire se habere caritatem; quod tamen non puto esse verum, quia in actibus ipsius caritatis non possumus sufficienter percipere quod sint a caritate eliciti propter similitudinem dilectionis naturalis cum dilectione gratuita.

Ad primum ergo dicendum, quod in non habente caritatem, non secundum esse naturæ, sed secundum esse intelligibile, est essentia caritatis.

Ad secundum dicendum, quod postquam aliquis desinit habere caritatem secundum esse naturale caritatis, adhuc caritas in ipso manet secundum esse intelligibile, et sic potest scire quid sit caritas. Manent etiam in memoria ejus actus caritatis quos facit, etiam in memoria sensibili propter actus sensibiles caritatis, qui utique manent secundum sui similitudinem, sicut et cætera sensibilia; et ex his aliquis memoratur se habuisse caritatem.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est in memoria, redit ad intelligentiam, non ita quod eadem species numero quæ est in memoria postmodum fiat in intellectu; sed per illum modum loquendi quo phantasmata dicuntur fieri in intellectu, ut dictum est.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad corpus humanum: utrum alimentum convertatur in veritatem humanæ naturæ.

ART. V. — UTRUM ALIMENTUM CONVERTATUR IN VERITATEM HUMANÆ NATURÆ.

(I, dist. 44, quæst. 1, art. 2, quæst. 4; et II, dist. 30, quæst. 1, art. 2 corp.).

Et videtur quod non. Quia in corpore humano id quod est de veritate humanæ naturæ, est caro vel os secundum speciem. Sed alimentum non convertitur in id quod est secundum speciem, sed in id quod est secundum materiam, ut videtur dicere Philosophus in I de Generatione (text. comm. 35). Ergo alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ.

2. Præterea, id quod est de veritate humanæ naturæ, oportet quod semper in homine maneat; alias non remaneret homo idem numero. Sed illud quod generatur ex alimento, non semper manet, immo fluit et refluit, ut patet ex I de Generatione. Ergo quod generatur ex alimento, non est de veritate humanæ naturæ.

3. Præterea, Augustinus dicit, quod nos fuimus in Adam dupliciter: scilicet secundum seminalem rationem, et secundum corpulentam substantiam; Christus autem fuit in eo secundum corpulentam substantiam, et non secundum seminalem rationem. Id autem quod ex alimento generatur in nobis, non fuit in Adam. Ergo illud quod est de veritate corpulentæ substantiæ nostræ, non est ex alimento generatum.

4. Sed dicebat quod corpulenta nostra substantia fuit in Adam originaliter, et non essentialiter. — Sed contra: semen originem rei importat. Si ergo dicimur in Adam fuisse secundum corpulentam substantiam originaliter tantum, tunc idem erit esse secundum corpulentiam substantiam et secundum seminalem rationem; quod est falsum. Ergo idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur in IV de Anima (text. comm. 45): *Alimentum est potentia tale quale est illud quod nutritur.* Sed quod est potentia aliquale, in illud converti potest. Ergo alimentum converti potest in illud quod nutritur. Sed illud quod nutritur, est id quod est de veritate humanæ naturæ. Ergo alimentum convertitur in id quod est de veritate humanæ naturæ.

Præterea, semen, ex quo fit generatio, maxime videtur ad veritatem humanæ naturæ pertinere. Sed semen, secundum Philosophum in XV de Animalibus, est de superfluo alimenti. Ergo alimentum convertitur in veritatem humanæ naturæ.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quæstionis evidentiam oportet primo videre quid sit veritas humanæ naturæ. Veritas autem uniuscujusque rei, ut dicit Avicenna in sua Metaphys., nihil est aliud quam proprietas sui esse quod

stabilitum est ei; sicut illud quod proprie habet esse auri attingens ad terminos stabilitos naturæ auri, dicitur esse vere aurum. Unumquodque autem proprie habet esse in aliqua natura per hoc quod substat completæ formæ propriæ illius naturæ, a qua est esse et ratio speciei in natura illa. Unde illud pertinet ad veritatem uniuscujusque rei quod est completivum illius rei per formam, et pertinet directe et per se ad completionem illius rei: tam enim in naturalibus quam in artificialibus inveniuntur quædam in quibus consistit principaliter ratio rei, alia autem quæ sunt ordinata ad horum conservationem et meliorationem. sicut stipes et fructus per se pertinent ad complementum arboris, unde sunt de veritate naturæ ipsius; folia autem sunt quodammodo ordinata ad fructuum conservationem, et quantum ad hoc non videntur esse de veritate naturæ arboris principaliter. Similiter ratio gladii consistit in ferro, et acumine ejus; vagina autem est ad gladii conservationem; unde si gladius esset res naturalis, ferrum esset de veritate naturæ ejus, non autem vagina. Sic autem de veritate humanæ naturæ esse dicimus illud quod per se pertinet ad perfectionem humanæ naturæ, complete participans formam speciei: illud autem non est de veritate humanæ naturæ in homine quod est ordinatum quodammodo ad hominis conservationem vel meliorationem quamcumque.

Sciendum est ergo, quod natura humana potest dupliciter considerari; vel secundum totam speciem humanam, vel secundum esse quod habet in hoc individuo: et secundum hoc inveniuntur in præsenti quæstione tres opiniones.

Quidam enim dicunt, quod alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ neque secundum speciem neque secundum individuum: dicunt enim, quod tota materia quæ nata est esse sub specie humanæ naturæ, fuit in corpore Adæ; nec aliqua alia materia potest fieri vere substans humanæ speciei: et ex illa materia ex qua corpus primi hominis constabat, fuerit aliqua pars decisa, quæ quidem per multiplicationem quamdam sine additionem exterioris materiæ augmentata est in tantum, quod pervenit usque ad perfectam et completam quantitatem in corpore Seth: ex quo iterum aliquid decisum est in formationem corporis filii sui, et prædicto modo multiplicatum; et sic totum humanum genus multiplicatum est ex illa materia quæ fuit in corpore primi hominis, sine alicujus extrinseci additione. Illud autem quod ex alimento generatur, est necessarium nobis ad conservationem illius humiditatis quæ est de veritate humanæ naturæ; ut scilicet calor naturalis habens aliquid aliud quod consumat, scilicet humiditatem ex alimento generatam quasi accidentalem, non consumat humiditatem quæ est de veritate humanæ naturæ; sicut aurifices opponunt plumbum argento, ut videlicet in conflatorio consumatur plumbum, et argentum non consumatur ab igne. Unde in resurrectione quando veritas humanæ naturæ, erit inconsumptibilis, alimento non indigebimus, nec resurget in nobis aliquid quod ex alimento sit generatum, sed solum id quod fuit in Adam. Sed inconveniens videtur hujusmodi positio propter duo, quantum ad præsens pertinet: quia ejusdem rationis est formam aliquam nihil amittere de materia subjecta, et nihil de novo acquirere, cujus substantiæ et naturæ nihil accrescit nec deperit. Constat autem quod aliqua materia quæ erat substans humanæ naturæ, desinit esse humanæ naturæ substans, sicut patet in morte uniuscujusque hominis. Unde nisi aliqua materia de novo adderetur humanæ naturæ, sequeretur quod minus esset modo id quod est de veritate naturæ humanæ in actu quam tempore Adæ; et sic natura speciei non perfecte salvaretur per generationem. Secundo, quia ista mutatio, quam multiplicationem dicunt, nullo modo est secundum essentiam ipsius materiæ, sed solummodo secundum quantitatem vel dimensiones ei accidentes. Non enim dicunt quod aliquid materiæ de novo per essentiam credetur, vel aliunde addatur; sed quod illa eadem materia quæ prius erat minor, postea fiat major. Nihil autem est aliud rarefieri et condensari quam mutari eamdem materiam de magnis dimensionibus in parvas, et e converso. Unde sequeretur secundum prædictam positionem, quod illud quod est de veritate humanæ naturæ, semper rarefieret per continuam generationem et augmentationem, et tantum quantum sustinere non posset. Esset enim jam

illud quod est de veritate humanæ naturæ, innumerabiliter magis rarum quam ignis; quod patet esse falsum.

Et ideo alia opinio dicit, quod alimentum convertitur in veritatem humanæ naturæ primo et principaliter secundum speciem, non autem secundum individuum, nisi secundario: dicunt enim, quod in unoquoque individuo humanæ speciei illud primo et principaliter est de veritate humanæ naturæ quod a parentibus traxit; et hoc vocatur a Philosopho caro et os secundum speciem, quæ semper manent. Sed quia illud, cum sit modicum, non sufficeret ad perfectam quantitatem debitam humanæ naturæ sine additione; ideo adjungitur illud quod ex alimento generatur, non solum ad hoc quod conservetur illud quod fuit a primis parentibus acceptum, ut dicebat prima opinio; sed ad hoc quod compleatur ex hujusmodi addito perfecta quantitas: et sic illud quod ex alimento generatur, non est de veritate humanæ naturæ in hoc individuo principaliter, sed tantum secundario, in quantum est necessarium ad quantitatem debitam; et hoc nominat Philosophus carnem et os secundum materiam, quæ fluit et refluit. Sed tamen ex hoc aliqua pars seminaliter transit in prolem per generationem, et efficitur principaliter de veritate humanæ naturæ in ipso, cum admixtione alicujus quod fuit principaliter de veritate humanæ naturæ in patre, ut quidam volunt; vel sine admixtione ejus, ut alii dicunt, quod est magis consonum dictis Philosophi in XV de Animal., qui vult sperma totaliter esse de superfluo alimenti; et sic illud quod generatur ex alimento, non potest esse quod sit principaliter de veritate humanæ naturæ in ipso qui nutritur; sed potest esse de veritate humanæ naturæ principaliter in alio ejusdem speciei, scilicet in filio ipsius. Et secundum hanc opinionem dicunt, quod illud quod est principaliter de veritate humanæ naturæ in unoquoque, totum in ipso resurget; non autem totum quod ex alimento generatur, sed solum quantum sufficit ad completionem quantitatis; cum propter completionem quantitatis tantummodo ad veritatem humanæ naturæ aliqualiter pertineat. Et hæc opinio consonat sententiæ Alexandri Commentatoris, qui exponit, carnem secundum speciem quam Philosophus dicit semper manere, esse illud quod a parentibus trahitur; carnem vero secundum materiam illud quod ex alimento generatur, quæ fluit et refluit. Sed hanc opinionem Commentator Averroes reprobat in tractatu quem fecit super librum de Generatione. Cum enim illud quod ex alimento generatur, nutriat in quantum est potentia caro, et augeat in quantum est potentia quanta caro, ut dicitur in II de Anima, illud quod generatur ex alimento, postquam receperit speciem carnis, efficitur unum cum illo quod prius inerat, quia in fine conversum jam est simile; unde non videtur esse aliqua ratio quare calor naturalis aliquid possit consumere de illa humiditatis carnis quæ ex alimento generatur, et non de humiditate quæ a parentibus trahitur; nec posset aliquo necessario modo illud probari. Et ideo tam illud quod est a parentibus acceptum, quam illud quod est ex alimento generatum; æqualiter se habet ad hoc quod maneat vel consumatur per calorem naturalem et ad hoc quod restauretur per nutrimentum, quod est fluere et refluere; et sic æqualiter pertinet ad veritatem humanæ naturæ quod generatur ex alimento, et quod a parentibus trahitur.

Et secundum hoc est tertia opinio, quod alimentum convertitur in id quod est principaliter de veritate humanæ naturæ et quantum ad speciem et quantum ad individuum: ponit enim hæc opinio, quod utrumque, scilicet et quod ex alimento generatur, et quod parentibus trahitur, indifferenter et æqualiter forma humana perficitur, et utrumque indifferenter manet vel consumitur; manet quidem secundum speciem, consumitur autem et restauratur secundum materiam. Sicut in aliqua republica diversi homines numero ad communitatem pertinent, quibusdam morientibus, et aliis in locum eorum succedentibus; et sic non manet una respublica secundum materiam, quia sunt alii et alii homines; manet tamen una numero quantum ad speciem sive formam, propter ordinis unitatem in officiis distinctis: ita etiam in corpore humano manet caro et os unaquæque partium eadem numero quantum ad speciem et formam quæ consideratur in determinato situ et virtute et figura; non autem manet quan-

tum ad materiam: quia illa materia carnis, in qua talis forma erat, prius consumpta est, et alia in locum ejus successit; sicut patet de igne qui continuatur secundum eamdem formam et modum, per hoc quod consumptis quibusdam lignis alia supponuntur quæ ignem sustinent. Et secundum hanc opinionem, de utroque prædictorum indifferenter, scilicet generato ex alimento et a parentibus tracto, tantum resurget, quantum est necessarium ad speciem et quantitatem debitam humani corporis. Et hæc opinio mihi videtur cæteris probabilior.

Secundum ergo hanc opinionem ad primum dicendum, quod distinctio Philosophi, qua distinguit carnem secundum speciem et secundum materiam, non est sic accipienda, quod alia sit caro quæ dicitur secundum speciem, scilicet a parentibus tracta, et alia quæ sit secundum materiam ex alimento generata; sed una et eadem caro signata potest considerari et secundum speciem quam habet, et secundum materiam. Et quod hic sit intellectus Philosophi, patet ex hoc quod ipse dicit ibidem, quod *hoc modo distinguitur caro secundum speciem et secundum materiam, sicut unumquodque habentium speciem in materia.* In aliis autem habentibus speciem in materia, sicut est lapis et ferrum, et hujusmodi non habet locum prima distinctio, sed secunda, ut per se patet.

Et ideo dicendum est, quod alimentum convertitur in carnem quæ est secundum speciem, idest quæ habet speciem; non tamen ita quod alimentum fiat species carnis; sed fit carnis materia: ratione cujus potest dici quod convertitur in carnem quantum ad materiam, et non quantum ad speciem.

Ad secundum dicendum, quod veritas humanæ naturæ et cujuslibet alterius rei est a specie: et ideo, cum id quod est in homine, maneat secundum speciem, quamvis non maneat secundum materiam; nihilominus veritas humanæ naturæ manere dicitur; nec desinit esse idem homo numero propter mutationem quæ est secundum materiam: quia non tota materia similiter a forma abstrahitur, ut alia tota simul formam accipiat: hæc enim generatio esset et corruptio; sicut si totus ignis unus extingueretur, et alius totus accenderetur: sed aliqua pars materiæ consumitur, et alia in locum ejus substituitur, quæ efficitur una materia præexistenti, per hoc quod ei adjungitur ad sustinendam eamdem formam humani corporis; sicut si unum lignum ignis consumat, et aliud loco ejus apponatur, erit idem ignis numero.

Ad tertium dicendum, quod ad conceptionem humani corporis duo concurrunt; scilicet materia ex qua formatur conceptum, et iterum vis formativa quæ conceptum format: quorum primum Augustinus vocat corpulentam substantiam, secundum vero seminalem rationem. Dicimur ergo secundum utrumque istorum fuisse in Adam originaliter, in quantum scilicet materia concepti præparata est per virtutem generativam matris, vis autem formativa est in semine patris. Et utrumque istorum reducitur in Adam sicut in primam originem, a qua humanam naturam traxerunt virtutes consequentes. Corpus autem Christi formatum fuit per virtutem Spiritus sancti activam; sed materiam ministravit mater, quia ex purissimis sanguinibus Virginis conceptus est, ut Damascenus dicit. Et ideo non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed secundum corpulentam substantiam; non tamen ita quod eadem numero quæ est in nobis et fuit in Christo, fuerit in Adam.

Et ex hoc patet responsio ad sequens.

QUÆSTIO IV.

Deinde quærebatur de his quæ pertinent ad culpam vel gratiam. Et primo quærebatur de his quæ pertinent ad gratiam. Secundo de his quæ pertinent ad culpam. Quantum ad pertinentia ad gratiam quærebatur: Primo de his quæ pertinent ad prælatos tantum. Secundo de his quæ pertinent ad omnes communiter. Quantum autem prælatos quærebantur duo: 1° de electione prælatorum; utrum scilicet sit necesse semper eligere meliorem, vel sufficiat eligere bonum: — 2° de honore exhibendo prælatis; utrum scilicet mali prælati sint honorandi.

ART. VI. — UTRUM NECESSE SIT SEMPER ELIGERE MELIOREM.

(Art. 92, ad 12, et art. 130, et 84).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod necesse sit semper eligere meliorem. Dicitur enim IV Regum x, 3: *Eligite meliorem, et eum ponite super so-*

lium patris sui. Ergo multo fortius in spiritualibus officiis meliores præeligendi sunt.

2. Præterea, I ad Tim. III, super illud, *Oportet Episcopum irreprehensibilem esse*, dicit Glossa : *Talis eligatur Pontifex, cujus comparatione ceteri grex dicantur.* Ergo oportet in Episcopum semper eligere meliorem.

3. Præterea, Leo Papa dicit : *Ille qui melior est in presbyteris et diaconibus, in Episcopum eligatur.*

4. Præterea, ille qui est propinquior, ad hereditatem possidendam debet præferri. Sed Christo, cujus patrimonium possident clerici et prælati, est propinquior qui est melior. Ergo ad prælationes et officia ecclesiastica semper sunt meliores eligendi.

5. Præterea, si alicui commissum esset a domino suo ut ei fidelem et idoneum ministrum quæreret, non ageret fideliter erga dominum suum, si prætermisso magis idoneo minus idoneum acciperet. Ergo multo magis peccat ille cui commissum est eligere aliquem in ministerium Dei, si non eligat meliorem.

Sed contra est quod Decretalis dicit, quod sufficit eligere bonum, nec requiritur quod melior eligatur.

Respondeo dicendum, quod aliquis homo potest dici bonus vel melior altero dupliciter. Uno modo simpliciter ; et sic melior est qui in caritate est perfectior. Alio modo secundum quid ; et sic dicitur aliquis melior altero vel ad militiam, vel ad magisterium, vel ad prælationem, vel ad aliquid hujusmodi, qui non est melior simpliciter : eo quod in singulis officiis tam spiritualibus quam corporalibus requiruntur aliqua præter moralem bonitatem ad hoc quod aliquis sit idoneus ad illud officium exequendum.

Dicendum est ergo, quod oportet eligere ad prælationem vel ecclesiasticum officium aliquem qui sit bonus simpliciter; quia per quodlibet peccatum mortale aliquis redditur indignus ad quodlibet spirituale exequendum : unde dicit Dionysius in epistola ad Demophilum monachum, loquens de sacerdote qui non est gratia illuminatus : *Non est iste sacerdos, sed inimicus dolosus, delusor sui ipsius, et lupus supra dominicum populum, pelle armatus ovina.* Non tamen oportet quod semper eligatur ille qui est melior simpliciter ; possibile est enim quod illi qui est in caritate perfectior, deficiant multa quæ requiruntur ad hoc quod aliquis sit prælatus idoneus, quæ in alio qui est minoris caritatis, inveniuntur : ut sunt scientia, industria, potentia, et alia hujusmodi. Unde non oportet semper eligere meliorem simpliciter, sed eum qui sit melior ad hoc officium.

Si autem eligat quis eum quem reputat minus idoneum ad tale officium, peccat. Non enim potest esse quod de duobus unus alteri præeligatur nisi propter aliquid in ipso consideratum. Illud autem quod consideratur in eo qui est minus idoneus, ad hoc quod magis idoneo præferatur, est aliqua conditio indebite movens ; vel familiaritas, vel consanguinitas, vel aliquid hujusmodi; non enim potest esse aliqua conditio pertinens ad prælati idoneitatem, ex quo alter simpliciter magis idoneus reputatur; et sic indebite movet ; et sic in tali electione erit ibi acceptio personarum, quæ sine peccato non fit.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Eligite meliorem*, intelligitur de meliori ad talem dignitatem.

Ad secundum dicendum, quod in comparatione prælati debent esse ceteri quasi grex, non considerata sola sanctitate morum, sed discretione, et strenuitate, et aliis hujusmodi, quæ in pastore exiguntur ad regendum.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Ad quartum dicendum, quod ille qui eligitur in prælatum, non eligitur quasi ad hereditatem possidendam ; quia hereditas christianorum non est in terra, sed in cælo, scilicet ipse Deus ; secundum illud Psal. XV, 5 : *Dominus pars hereditatis meæ.* Eligitur autem velut dispensator in familia domini alicujus, secundum illud I Corinth. IV, 1 : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Dispensator autem non semper eligitur qui est propinquior, sed qui est magis idoneus.

Ad quintum dicendum, quod similiter etiam contingeret in procuratione servi alicujus domini temporalis quod non oportet quærere hominem meliorem simpliciter, sed meliorem ad serviendum.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Decretalis intelligenda est quantum ad hoc quod non semper oportet eligere meliorem simpliciter, sed sufficit eligere bonum. Vel

dicendum, quod non loquitur quantum ad forum conscientiæ, sed quantum ad forum contentiosum, in quo non reprobatur electio ex hoc quod potest aliquis alius magis idoneus inveniri, dummodo ille qui eligitur, idoneus sit; alias omnis electio calumniam pateretur.

ART. VII. — UTRUM MALIS PRÆLATIS SIT EXHIBENDUS HONOR.

(2-2, quæst. 63, art. 3, et quæst. 104, art. 1, ad 2; et III, distinct. 9, quæst. 2, art. 3).

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod malis prælatis non sit exhibendus honor. Sicut enim dicit Boetius in libro de Consolatione, *non possumus ab honores reverendos judicare quos ipsis honoribus reputamus indignos.* Sed mali prælati non sunt honoribus digni. Ergo non possunt judicari esse reverendi a suis subditis.

2. Præterea, honor non debetur prælatis malis ratione prælationis. Cum ergo sunt prælatione indigni, sunt etiam per consequens indigni ad honores et ad alia omnia quæ sunt prælationis propria.

Sed contra est quod dicitur Exod. xx, vers. 12: *Honora patrem tuum;* Glossa, *idest prælatum.* Cum ergo indefinite loquatur, videtur quod omnes prælati tam boni quam mali sint honorandi.

Respondeo dicendum, quod in prælato duo possumus considerare: scilicet personam propriam, et dignitatem, secundum quam est quædam persona publica. Si ergo prælatus sit malus ratione personæ suæ, non est honorandus; quia cum honor sit reverentia alicui exhibita in testimonium virtutis, falsum testimonium de eo proferret, si quis eum obtentu propriæ personæ honoraret; contra illud quod dicitur Exod. xx, 16: *Non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium.* Sed in quantum est persona publica, sic gerit typum et locum non sui ipsius, sed alterius, scilicet Christi, in Ecclesia, vel reipublicæ, ut dominus in sæcularibus dignitatibus; et sic valor ejus non computatur secundum personam, sed secundum eum cujus loco præsidet; sicut est de lapillo, qui in computationibus ponitur loco centum marcarum, cum in se nihil valeat, ut dicitur Prov. xxvi, 8: *Sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem.* Mercurius enim dicebatur deus latrocinii et mercationis. Et ita est ei honor exhibendus non propter se, sed propter eum cujus locum obtinet, sicut adoratio imaginis refertur ad prototypum, ut dicit Damascenus. Unde et malus prælatus idolo comparatur. Zach. xi, vers. 17: *O pastor, et idolum, derelinquens gregem.*

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Boetii est dicere, quod mali homines non judicantur ut reverendi in propriis personis, quamvis eis exhibeamus honores propter officia in quibus sunt constituti.

Ad secundum dicendum, quod malus prælatus et indignus est prælatione et honoribus qui prælato debentur; sed ille cujus vicem gerit, dignus est ut ejus vicario talis honor exhibeatur; sicut beata Virgo digna est ut ejus imaginem depictam in pariete revereamur, quamvis tali reverentia ipsa imago digna non sit.

QUÆSTIO V.

Deinde quæritur de pertinentibus ad gratiam quantum ad omnes, et quæ convenit omni statui: et circa hoc quærebantur tria: 1° de orationibus; utrum oratio tantum valeat facta pro alio sicut facta pro se; — 2° de suffragiis; utrum magis prosint pauperi magis digno quam diviti pro quo specialiter fiunt; — 3° de votis; utrum votum simplex dirimat matrimonium contractum.

ART. VIII. — UTRUM ORATIO PLUS VALEAT PRO SE FACTA QUAM PRO ALIO.

(IX, dist. 45, quæst. 2, art. 1, quæst. 4).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod oratio plus valeat pro se facta quam pro alio. Ita enim dicitur in quadam Glossa, quod speciales orationes plus valeant. Sed illa est maxime specialis qua quis pro se orat. Ergo plus valet oratio pro se facta quam pro alio.

2. Præterea, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima, oratio nihil aliud est quam devotio mentis in Deum. Sed magis devote aliquis orat pro se quam pro alio. Ergo plus valet oratio pro se facta quam pro alio.

Sed contra: oratio tanto amplius valet quanto magis est devota. Sed quandoque quis devotius orat pro alio quam pro seipso. Ergo plus valet oratio pro alio quam pro seipso.

Respondeo dicendum, quod duplex est valor orationis. Unus qui est orationis proprius, secundum quem dicitur valere

oratio ad impetrandum illud quod petitur; sicut oratio Petri valuit ad suscitationem Thabitæ. Alius valor est communis orationi et aliis operibus virtutum, secundum quod oratio valere dicitur ad merendum aliquid ipsi oranti prout caritate informatur; sicut oratio Petri qua suscitationem Thabitæ impetravit, fuit meritoria Petro vitæ æternæ, in quantum erat actus caritate informatus. Loquendo ergo de primo valore, ceteris paribus, plus valet oratio facta pro se quam pro alio; quia efficacia orationis in impetrando potest amittere suum effectum, quanto pro alio fit, ex aliquo impedimento quod invenitur in eo pro quo oratur. Unde una de conditionibus orationis quæ faciunt eam efficacem ad impetrandum, est ut aliquis pro se oret. Quantum autem ad secundum valorem oratio magis valet quæ ex majori caritate procedit, sive pro se, sive pro alio fiat. Si autem de interiori caritate per exteriora opera debeat judicari, tunc ista comparatio potest dupliciter intelligi. Uno modo ut aliquis ita oret pro alio, quod etiam pro seipso; et tunc majoris meriti est pro alio orare et pro seipso quam pro se tantum: majoris enim meriti est amicum benevolum et beneficum esse sibi et alii quam sibi tantum. Alio modo potest intelligi, ut aliquis oret pro alio, et non pro se; et sic ostenderetur esse alteri benevolus magis quam sibi; et ita peccaret in ordine caritatis magis alium quam se diligens: et hoc modo intelligendo comparationem, melius est orare pro se quam pro alio.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa non est ad propositum; quia specialis oratio dicitur in Glossa illa, pro quocumque specialiter fiat, sive pro se sive pro alio.

Ad secundum dicendum, quod licet ut pluries homo pro seipso devotius oret, tamen quandoque devotius pro alio; et ita secundum hoc non potest sumi universale judicium, quæ oratio plus valeat.

Similiter dicendum ad tertium in contrarium.

ART. IX. — UTRUM SUFFRAGIA MAGIS PROSINT PAUPERI MAGIS DIGNO QUAM DIVITI PRO QUO SPECIALITER FIUNT.

(IV, dist. 47, quæst. 2, art. 1).

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod suffragia Ecclesiæ specialiter facta pro aliquo divite, æqualiter valeant pauperi pro quo non fiunt, si sit æqualis meriti. Ut enim dicit Augustinus, hujusmodi suffragia tantum valent unicuique post mortem, quantum meruit vivens ut sibi prodessent. Sed prædicti duo æqualiter meruerunt. Ergo æqualiter eis prædicta suffragia prosunt.

2. Præterea, passio Christi semper plus prodest ei qui majoris est meriti. Sed Missa, quæ est præcipuum suffragiorum, est memoria passionis dominicæ. Ergo æqualiter prosunt eis qui sunt æqualis meriti.

1. Contra: Deus accipit hujusmodi suffragia secundum intentionem facientis. Sed faciens intendit quod plus prosint diviti pro quo facit. Ergo ei plus prosunt.

2. Præterea, non est dicendum quod frustretur pia intentio eorum qui pro suis caris specialia suffragia faciunt. Frustraretur autem, si eis specialius non prodessent. Ergo magis prosunt eis pro quibus fiunt.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod suffragia Ecclesiæ specialiter pro aliquo facta, valent omnibus qui sunt in purgatorio; æqualiter quidem his qui sunt æqualis meriti, plus vero his qui sunt majoris meriti, minus his qui sunt minoris; sicut candela accensa pro aliquo divite in aliqua domo, ubi sunt multi alii, æqualiter prodest aliis qui sunt æqualis visus, plus vero his qui sunt majoris, minus his qui sunt minoris, quamvis sit diviti magis ad quemdam honorem præ aliis; et sicut etiam lectio quæ legitur specialiter pro aliquo clerico, multis simul audientibus, æqualiter valet his qui sunt æqualis capacitatis, plus his qui sunt majoris, minus vero his qui minoris. Alii vero dicunt, quod suffragia plus valent his pro quibus specialiter fiunt. Utraque autem opinio secundum aliquid vera est.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod opera unius non valent alteri quantum ad præmium essentiale, quia sic unusquisque ex propriis actibus judicatur; sed solum quantum ad aliquod accidentale gaudium, vel quantum ad remissionem alicujus pœnæ temporalis; et sic suffragia vivorum possunt prodesse defunctis. Hujusmodi autem communicatio operum contingit dupliciter. Uno

modo ex unione caritatis, qua omnes Christi fideles efficiuntur unum corpus; et sic actus unius quodammodo redundat in juvamentum alterius, sicut etiam in membris nostris corporalibus videmus: et sic juvatur aliquis ex actu alterius, in quantum quilibet existens in caritate, gaudet de quolibet bono opere; et quanto est majoris caritatis, tanto amplius gaudet, sive sit in purgatorio, sive in paradiso, sive etiam in mundo. Et quantum ad hoc est vera prima opinio. Alio modo actus unius fit communis alteri per intentionem facientis, quia facit pro illo vel vice illius; quod valet præcipue in debitis solvendis; et sic suffragia Ecclesiæ valent defunctis, in quantum vivus solvit Deo satisfactionem quam mortuus solvere tenebatur; et sic valor suffragii sequitur intentionem facientis. Et quantum ad hoc secunda opinio vera est.

Ad primum ergo dicendum, quod meritum illud de quo loquitur Augustinus est meritum conditionatum: meretur enim aliquis vivens ut sibi suffragia post mortem valeant, si pro eo fiant: quæ quidem conditio extat in uno, et non extat in alio; et ideo non æqualiter prosunt utrique.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi fuit exhibita pro omnibus, sacrificium autem Missæ specialiter pro aliquibus offertur: et ideo non est simile.

Alia duo concedimus.

ART. X. — UTRUM VOTUM SIMPLEX CONTINENTIÆ DIRIMAT MATRIMONIUM CONTRACTUM.

(Art. 205 corp.; et IV, dist. 30, qu. 2, art. 1, quæst. 2, ad 1).

Ad tertium sic proceditur: Videtur quod votum simplex continentiæ dirimat matrimonium contractum. Si enim aliquis det alicui quod prius alteri dederat, secunda ratio nulla est. Sed ille qui emittit simplex votum continentiæ, dat corpus suum Deo. Ergo, cum postea contrahendo matrimonium det corpus suum uxori, contractus iste matrimonii nihil valere videtur etc.

Sed contra est quod Decretalis dicit, quod votum simplex matrimonium impedit contrahendum, sed non dirimit contractum.

Respondeo dicendum, quod votum simplex non dirimit matrimonium contractum, sed solum solemne: cujus ratio patet, si differentia utriusque voti inspiciatur. In voto enim simplici est sola promissio, qua quis promittit Deo se continentiam servaturum: ex sola autem promissione non transfertur dominium; unde si aliquis promittat rem aliquam alicui, et postea det eamdem alteri, hujusmodi donatio non potest rescindi per priorem promissionem, quamvis male faciat dando: et sic ille qui emisit votum simplex continentiæ, potest postmodum corpus suum tradere uxori; et quamvis peccet hoc faciendo, tamen matrimonium non dirimetur propter votum præcedens. In voto autem solemni est simul promissio et collatio: tunc enim est votum solemne, quando simul aliquis cum voto consecratur Deo, et ponitur in aliquo statu sanctitatis vel per susceptionem Ordinis, vel per professionem certæ regulæ; et sic non potest ulterius corpus suum tradere uxori; et si tradit, contractus nullus est. Et sic matrimonium dirimitur per votum solemne, non autem per simplex.

Ratio autem in contrarium adducta falsum supponit; scilicet quod per votum simplex aliquis det corpus suum Deo: non enim dat, sed promittit.

QUÆSTIO VI.

Deinde quærebatur de his quæ pertinent ad culpam: et circa hoc quærebantur quinque: 1° utrum peccet qui ad Ecclesiam vadit propter distributiones, qui alias non iret, quamvis a principio præbendam acceperit ut Deo serviret; — 2° utrum aliquis habens de superfluo, peccet, si non det pauperi petenti; — 3° utrum quando sunt diversæ opiniones de aliquo facto, ille qui sequitur minus tutam, peccet, sicut de pluralitate præbendarum; — 4° utrum mendacium semper sit peccatum; 5° utrum quantum aliquis intendit peccare, tantum peccet.

ART. XI. — UTRUM ILLE QUI VADIT AD ECCLESIAM PROPTER DISTRIBUTIONES ALIAS NON ITURUS, PECCET.

(IV, dist. 25, qu. 3, art. 2, qu. 1, ad 4, et art. 92 corp. fin.).

Ad primum sic proceditur: Videtur quod ille qui vadit ad Ecclesiam propter distributiones, alias non iturus, peccet. Ipse enim videtur ponere obsequium divinum, quod est impretiabile, sub pretio rei temporalis. Ergo commit-

tit simoniam ; et ita videtur quod mortaliter peccet.

Sed contra : ille qui fecit votum bona intentione, si postmodum in prosecutione voti mutetur voluntas ejus, ut invitus faciat quod volens promisit, non evacuatur meritum voti, ut videtur Anselmus dicere in libro de Similitudinibus. Ergo, eadem ratione, qui accipit præbendam ut Deo serviat, non peccabit, quamvis postea mutetur ejus intentio.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quæstionis notandum est, quod aliquis actus dicitur esse spiritualis dupliciter. Uno modo ex parte principii; quando scilicet actus competit alicui personæ propter aliquid spirituale quod in ipso est; sicut Episcopo consecrare basilicas, et diacono legere Evangelium: et in talibus actibus committitur simonia, si aliquis intendat suum actum vendere. Alio modo est aliquis actus spiritualis non ex parte principii, sed ex parte finis tantum; sicut docere liberales artes; quarum veritas spiritualis est; sed hujusmodi doctrina non competit alicui propter aliquod spirituale officium cum etiam gentilibus liceat hujusmodi artes docere : et in his actibus committitur simonia, si vendatur finis, qui spiritualis est, scilicet ipsa veritas, non autem si aliquis sua opera locet. Celebrare ergo divinum officium in Ecclesia, est actus spiritualis primo modo, competit enim alicui ex hoc quod est clericus; et ideo simoniam committit qui hujusmodi actum vendere intendit. In qualibet enim venditione pretium accipitur quasi finis. Et ideo in prædicto casu distinguendum est. Si enim hujusmodi distributiones recipit quasi finem sui operis principaliter intentum, simoniam committit, et ita mortaliter peccat. Si autem habet principalem finem Deum in tali actu, ad hujusmodi autem distributiones respicit secundario, non quasi in finem, sed sicut in id quod est necessarium ad suam substentationem ; constat quod non vendit actum spiritualem, et ita simoniam non committit, nec peccat. Sic enim acceptio distributionum non erit causa quare ad Ecclesiam vadat, sed proprie hujusmodi determinatio quare nunc vadat, et non alia vice.

Et sic patet responsio ad primum, quia non ponit impretiabile sub pretio.

Ad illud vero quod contra objicitur, dicendum, quod tunc in vovente non evacuatur meritum voti, quando intentio voventis fertur super licitum ; ut cum aliquis vellet non facere illud quod vovit, si non vovisset. Si autem feratur directe super illicitum, tunc evacuatur meritum voti; ut cum aliquis vult absolute illud non facere quod vovit. Ille autem qui vult ire ad Ecclesiam pro pecunia sicut pro fine principali, habet voluntatem delatam super illicitum, et ideo peccat.

ART. XII. — UTRUM ILLE QUI NON DAT PAUPERI PETENTI SI HABEAT DE SUPERFLUO, PECCET.

(Art. 133; et 2-2, quæst. 34, art. 5).

Ad secundum sic proceditur : 1. Videtur quod ille qui non dat pauperi petenti, si habeat de superfluo, peccet. Facere enim eleemosynam de superfluo est in præcepto, Lucæ XI, 41 : *Verumtamen si quid superest date eleëmosynam.* Ergo peccat, si petenti non tribuat.

2. Præterea, aliquis tenetur inquirere de his quæ sunt necessaria ad salutem, ut aliquis subveniat existenti in extrema necessitate. Ergo tenetur quilibet inquirere, utrum pauper sit in extrema necessitate, vel statim ei dare.

In contrarium est, quia sic videtur quod omnes essent damnati.

Respondeo dicendum, quod circa hoc distinguendum est. Supposito enim quod aliquis habeat de superfluo et respectu individui et respectu personæ, quod tenetur pauperibus erogare ; aut videt in paupere petente evidentia signa extremæ necessitatis, aut non. Si videt, certum est quod tenetur dare, et peccat non dando; in hoc enim casu loquitur Ambrosius : *Pasce fame morientem : si non paveris, occidisti.* Si vero non appareant, tunc non tenetur dare pauperi petenti; quia quamvis teneatur dare superfluum pauperibus, non tamen tenetur omnibus dare, nec huic dare ; sed tenetur distribuere secundum quod sibi visum fuerit opportunum. Nec tenetur inquirere, quia hoc esset nimis grave, quod de omnibus pauperibus inquireret ; et præcipue, cum ad eum qui necessitatem patitur, pertineat ut necessitatem suam exponat.

Et per hoc patet responsio ad objecta

ART. XIII. — UTRUM ILLE QUI HABET PLURES PRÆBENDAS PECCET.

Circa tertium sic proceditur: Videtur quod ille qui habet plures præbendas, peccet ex hoc ipso quod opiniones magistrorum sunt in contrarium. Quicumque enim committit se discrimini in his quæ sunt ad salutem, peccat. Sed iste committit se discrimini, ut videtur, cum faciat contra multorum peritorum sententiam. Ergo videtur quod peccet.

Sed contra: potest esse quod in tali casu aliquis adhibeat diligentiam, inquirens an habere plures præbendas sit licitum, nec invenit aliquid quod eum moveat ad hoc quod sit illicitum. Ergo videtur quod sine peccato possit plures præbendas habere.

Respondeo dicendum, quod duobus modis aliquis ad peccatum obligatur: uno modo, faciendo contra legem, ut cum aliquis fornicatur: alio modo, faciendo contra conscientiam, etsi non sit contra legem; ut si conscientia dictat alicui, quod levare festucam de terra sit peccatum mortale. Ex conscientia autem obligatur aliquis ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario ejus quod agit, sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione. Illud autem quod agitur contra legem, semper est malum; nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam; et similiter quod est contra conscientiam, est malum, quamvis non sit contra legem. Quod autem nec contra conscientiam nec contra legem est, non potest esse peccatum.

Dicendum est ergo, quod quando duæ sunt opiniones contrariæ de eodem, oportet esse alteram veram et alteram falsam. Aut ergo ille qui facit contra opinionem magistrorum, utpote habendo plures præbendas, facit contra veram opinionem; et sic, cum faciat contra legem Dei, non excusatur a peccato, quamvis non faciat contra conscientiam; sic enim contra legem Dei facit. Aut illa opinio non est vera, sed magis contraria, quam iste sequitur, ita quod vere licet habere plures præbendas; et tunc distinguendum est; quia aut talis habet conscientiam de contrario, et sic iterum peccat contra conscientiam faciens, quamvis non contra legem; aut non habet conscientiam de contrario, seu certitudinem, sed tamen in quamdam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum; et sic si manente tali dubitatione plures præbendas habet, periculo se committit, et sic proculdubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale quam propriam salutem; aut ex contrariis opinionibus in nullam dubitationem adducitur, et sic non committit se discrimini, nec peccat.

Unde patet solutio ad objecta.

ART. XIV. — UTRUM OMNE MENDACIUM SIT PECCATUM.

(Art. 192; et 1-2, qu. 69, art. 1 et 2, et qu. 110, art. 3).

Ad quartum sic proceditur: 1. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Majus enim peccatum est homicidium quam mendacium. Sed homicidium potest licite fieri, ut cum judex occidit latronem. Ergo et mendacium.

2. Præterea, in sacra Scriptura quidam laudantur, qui tamen mentiti esse intelliguntur, ut obstetrices, Jacob et Judith. Ergo mendacium non semper est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus determinat in lib. de Mendacio.

Respondeo dicendum, quod quandocumque aliquis actus habet aliquam inordinationem inseparabiliter annexam, nunquam potest bene fieri; quia ipsa inordinatio est aliquid superfluum vel diminutum, et ita non potest in tali actu medium accipi, in quo virtus consistit, ut patet per Philosophum in VI Ethic. Hujusmodi autem actus est mendacium. Ad hoc enim inventa sunt verba vel voces, ut sint signa intellectuum, ut dicitur in I Periher.: et ideo quando aliquis voce enuntiat quod non habet in mente, quod importatur in nomine mendacii, est ibi inordinatio per abusum vocis. Et ideo concedimus quod mendacium semper est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium semper est peccatum, quia inordinationem habet inseparabiliter annexam; homicidium enim plus importat quam occisio hominis; composita enim nomina frequenter plus important quam componentia: importat enim homicidium occisionem hominis indebitam; et ideo homicidium nunquam est licitum, quamvis occidere hominem aliquando liceat.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Mendacio, et

habetur in Glossa super illud Psalm. v: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, dupliciter aliquis laudatur in Scriptura. Quidam propter perfectum statum virtutis; et horum facta proponuntur omnibus in exemplum; et de talibus non legitur quod mentiti sint; vel si aliqua dixerunt quæ mendacia videntur, secundum intentionem quam ex instinctu Spiritus sancti conceperunt, mendacia non sunt. Quidam vero laudantur propter virtutis indolem; et sic in aliquibus mendacium fuisse legitur, maxime officiosum, sicut patet de obstetricibus. Non enim commendantur quia mentitæ sunt, sed propter misericordiam ex qua in mendacium inciderunt; et sic apparet in eis quædam indoles, idest profectus virtutis, non autem perfectio.

ART. XV. — UTRUM OPORTEAT QUOD SI ALIQUIS INTENDAT PECCARE MORTALITER, QUOD PECCET PROPTER HOC MORTALITER.

(1-2, quæst. 114, art. 10, ad 2; et 2-2, qu. 11, art. 3, ad 2).

Circa quintum sic proceditur: Videtur quod non oportet quod si aliquis intendat peccare mortaliter, quod peccet propter hoc mortaliter. Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum, ut habetur in Glossa in princ. Jerem. Sed si aliquis intendat peccare venialiter, non sequitur quod propter hoc peccet venialiter. Ergo nec oportet quod qui intendit peccare mortaliter quod propter hoc peccet mortaliter.

Sed contra: quicumque intendit peccare mortaliter, facit contra conscientiam. Sed omnis talis peccat mortaliter. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod improprie dicitur quod aliquis intendat peccare mortaliter aut venialiter: malum enim est præter intentionem vel voluntatem, ut dicit Dionysius, IV cap. de div. Nomin. Sed quod aliquis intendit facere aliquid quod credit esse mortale peccatum, ex hoc dicitur quod intendit peccare mortaliter. Prædicta ergo quæstio nihil aliud quærit nisi quare aliquis credens esse peccatum mortale quod facit, peccet mortaliter: non autem est necesse quod sit veniale, si credat veniale esse; ut si fornicationem credat esse veniale peccatum. Cujus quæstionis de facili patet solutio: quia, cum conscientia etiam erronea habeat vim ligandi, ex hoc ipso quod contra conscientiam facit, mortaliter peccat. Error autem conscientiæ quandoque habet vim absolvendi sive excusandi; quando scilicet procedit ex ignorantia ejus quod quis scire non potest, vel scire non tenetur; et in tali casu, quamvis factum de se sit mortale, tamen intendens peccare venialiter, peccaret venialiter; sicut si aliquis intenderet accedere ad uxorem suam causa delectationis, et ita intenderet peccare venialiter, si alia ei supponeretur eo nesciente, nihilominus venialiter peccaret. Quandoque vero error conscientiæ non habet vim absolvendi et excusandi; quando scilicet ipse error peccatum est, ut cum procedit ex ignorantia ejus quod quis scire tenetur et potest; sicut si crederet fornicationem simplicem esse peccatum veniale; et tunc, quamvis crederet peccare venialiter, non tamen peccaret venialiter, sed mortaliter.

Et sic patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO VII.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad pœnam et gloriam. Et primo de his quæ pertinent ad pœnam. Secundo de his quæ pertinent ad gloriam. Circa pœnam autem quærebatur: primo de pœna spirituali; secundo de pœna corporali damnatorum. Circa primum duo quærebantur: 1° utrum damnati videant gloriam sanctorum post diem judicii; — 2° utrum damnati vellent suos propinquos esse damnatos.

ART. XVI. — UTRUM DAMNATI POST DIEM JUDICII VIDEANT GLORIAM SANCTORUM.

(IV, dist. 50, qu. 2, art. 2, qu. 3).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod damnati post diem judicii videant gloriam sanctorum. Sicut enim se habet gloria ad miseriam, ita miseria ad gloriam. Sed de perfectione gloriæ sanctorum est ut videant miseriam damnatorum, ut habetur Isaiæ ult., 24, *Egredientur, et videbunt cadavera impiorum.* Ergo et de perfectione miseriæ damnatorum est ut videant gloriam sanctorum; et sic post diem judicii, quando in miseria perfecta erunt, videbunt gloriam sanctorum.

2. Præterea, post diem judicii nulla afflictio a damnatis subtrahetur. Sed nunc affliguntur damnati de hoc quod vident gloriam sanctorum, secundum illud Isai. XXVI, 2: *Videant et confundan-*

tur zelantes populi. Ergo et post diem judicii gloriam sanctorum videbunt.

Sed contra: omnis delectationis materia damnatis post diem judicii subtrahetur. Sed videre sanctorum gloriam est quædam materia delectationis. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod videre gloriam beatorum dupliciter contingit. Uno modo ut capiatur quid sit ipsa gloria, et qualis et quanta; et sic nullus potest videre gloriam nisi qui est in gloria: superat enim et desiderium et intellectum eorum qui non sunt in ea: hoc enim est manna absconditum, et nomen novum scriptum in calculo, quod nemo novit nisi qui accipit, ut habetur Apocal. cap. II. Alio modo contingit videre gloriam beatorum, ut videantur ipsi beati esse in quadam gloria inenarrabili et excedente intellectum; et sic damnati ante diem judicii vident gloriam sanctorum, non autem post diem judicii: quia tunc erunt penitus a sanctorum consortio alienati, ut qui ad summum jam miseriæ pervenerunt, et ideo nec etiam sanctorum consortio digni habebuntur: nam videns aliquod consortium habet cum eo quod videt.

Ad primum ergo dicendum, quod videre miseriam damnatorum omnino erit sanctis ad gloriam; gaudebunt enim de justitia Dei, et de sua visione; secundum illud Psal. LVII, 2: *Lætabitur justus cum viderit vindictam.* Sed videre sanctorum gloriam aliquid perfectionis importat, qua post diem judicii damnati privabuntur.

Ad secundum dicendum, quod damnati in inferno existentes post diem judicii memores erunt gloriæ sanctorum, quam ante judicium et in judicio viderunt; et sic cognoscent eos esse in maxima gloria, quamvis non videant ipsos beatos, nec eorum gloriam; et ita invidia torquebuntur; et sic afflictio quæ est in eis nunc ex tali visione, manebit visione sublata: de quo etiam magis dolebunt videntes se etiam visione sanctorum indignos reputatos.

Ad illud quod contra objicitur, dicendum, quod videre sanctorum gloriam non est materia delectationis nisi secundum primum modum visionis videatur, qualiter a damnatis numquam videtur: secundo autem modo videre, et non habere, est magis afflictionis causa propter invidiam.

ART. XVII. — UTRUM DAMNATI VELLENT SUOS PROPINQUOS ESSE DAMNATOS.

(IV, dist. 50, qu. 2, art. 1, qu. 4).

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod damnati non vellent suos propinquos esse damnatos. Dicitur enim Lucæ cap. XVI, quod dives in inferno damnatus petebat Lazarum mitti ad fratres suos, ut testaretur illis ne venirent in locum tormentorum. Petitio autem est voluntatis designatio. Ergo damnati non volunt suos propinquos damnari.

Sed contra est quod dicitur Isai. XIV, super illud, *Surrexerunt dè soliis suis*, dicit Glossa, *solatium est damnatis socios habere suæ pœnæ.* Ergo ipsi vellent omnes esse damnatos.

Respondeo dicendum, quod vitia spiritualia in damnatis continuantur; quod significatur Ezech. XXXII, 27, ubi dicitur de impiis: quod *cum armis suis ad infernum descendunt;* et ideo in eis perfecta invidia est, ad quam pertinet dolere de bono alterius quod ipse non habet; et sic etiam vellet omnes pati malum quod ipse patitur: liberari enim a malo, quoddam bonum est. Quæ quidem invidia in aliquibus etiam in hac vita tantum invalescit, ut suis propinquissimis etiam invideant de bonis quæ non habent ipsi. Unde multo amplius damnati, invidia stimulante, vellent suos propinquos cum omnibus aliis esse damnatos: et dolebunt, si sciant aliquos esse salvatos. Sed tamen si non omnes debent damnari, sed aliqui servari, magis vellent suos propinquos quam alios a damnatione liberari; quia in hoc etiam invidia torquebuntur, si videant salvari alios, et suos damnari; et per hunc modum dives damnatus nolebat suorum damnationem.

Et sic patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO VIII.

Deinde quærebatur de pœna corporali damnatorum; utrum scilicet sit ibi tantum pœna ignis, vel etiam pœna aquæ.

ART. XVIII. — UTRUM IN INFERNO SIT TANTUM PŒNA IGNIS, VEL ETIAM PŒNA AQUÆ.

(IV, dist. 1, qu. 2, art. 3, qu. 1; 3 cont. Gent, cap. 145; et 1 part., qu. 10, art. 3, ad 2; et 2-2, qu. 67, art. 4, ad 2.)

Et videtur quod sic, per illud Job XXIV, 19, de impiis: *Transibunt ab aquis nivium ad calorem nimium.*

Sed contra: omnis delectatio et refrigerium damnatis aufertur. Sed non potest esse sine quodam refrigerio, quod aliquis afflictus calore ad frigus aquæ transeat, vel e converso. Ergo talis pœnarum alternatio non erit in damnatis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Basilius exponens illud Ps. xxviii, *Vox Domini intercidentis flammam ignis*, in fine mundi ignis dividetur, et alia elementa; et quidquid est in eis pulchrum et clarum remanebit superius ad gloriam beatorum; quod vero est in eis fœculentum et pœnosum, descendet in infernum ad pœnam damnatorum; et ita fœx totius creaturæ in infernum colligetur, et erit damnatis ad pœnam, et non solum patientur pœnam ignis. Justum est enim ut qui Creatorem offenderunt, ab omni creatura puniantur; unde dicitur Sap. v, 21, quod *orbis terrarum pugnabit pro illo contra insensatos.*

Ad illud autem quod in contrarium objicitur, dicendum, quod ex hujusmodi varietate pœnarum nullum erit in damnatis refrigerium. Ignis enim et aqua et hujusmodi non agent in corpora damnatorum actione naturæ, ita quod relinquant suas qualitates in corporibus damnatorum secundum esse naturæ, sicut ignis relinquit calorem in lignis quæ facit esse calida: alioquin, cum contraria non possint esse simul in eodem, oporteret corpora damnatorum suas qualitates perdere; et sic transmutata natura organorum, fieret pœna minus sensibilis: sed agunt in corpora damnatorum actione spirituali, imprimendo scilicet suas qualitates in corporibus damnatorum secundum esse spirituale, per modum quo species colorum est in aere, vel etiam in pupilla, non ita quod fiant colorata. Unde corpora damnatorum sentient afflictionem ignis sine hoc quod convertantur in naturam ignis; et ideo varietas pœnarum non faciet eis aliquod refrigerium. Refrigerium enim nunc ex alteratione pœnarum proveniens causatur ex transmutatione naturæ; in quantum per frigus aquæ superfluitas calefactione remittitur, et sic ad medium venitur, quod est delectabile.

QUÆSTIO IX.

Deinde quærebatur de gloria beatorum: et circa hoc quæruntur duo: 1° utrum beatitudo sanctorum per prius consistat in intellectu quam in affectu, vel e converso; — 2° utrum per prius beati ferantur ad videndum humanitatem Christi quam ejus divinitatem.

ART. XIX. — UTRUM BEATITUDO SANCTORUM PRÆCIPUE CONSISTAT IN INTELLECTU.

(IV, dist. 49, qu. 1, art. 1, qu. 2; et 1-2, qu. 3, art. 4; et 3 cont. Gent., cap. 26).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod beatitudo sanctorum præcipue consistat in intellectu. Sicut enim dicit Augustinus x Conf., beatitudo est gaudium de veritate. Sed veritas pertinet principaliter ad intellectum. Ergo et beatitudo.

2. Præterea, Joan. xvii, 3: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Cognitio autem ad intellectum pertinet. Ergo et vita æterna, sive beatitudo.

3. Præterea, Augustinus dicit, I de Trinit., quod *visio est tota merces.* Merces autem est beatitudo. Ergo pertinet principaliter ad visionem intellectus.

Sed contra: præmium respondet merito. Sed meritum principaliter consistit in voluntate. Ergo et beatitudo, quæ est præmium.

Respondeo dicendum, quod felicitas sive beatitudo in operatione consistit, et non in habitu, ut Philosophus probat in I Ethic.; unde beatitudo hominis potest comparari ad aliquam potentiam animæ dupliciter. Uno modo sicut objectum potentiæ: et sic beatitudo præcipue comparatur ad voluntatem; nominat enim beatitudo ultimum finem hominis, et summum bonum ipsius. Finis autem et bonum sunt objectum voluntatis. Alio modo sicut actus ad potentiam: et sic beatitudo originaliter et substantialiter consistit in actu intellectus; formaliter autem et completive in actu voluntatis; quia impossibile est ipsum actum voluntatis esse ultimum finem voluntatis. Ultimus enim finis hominis est id quod est primo desideratum. Non autem potest esse quod primo volitum sit actus voluntatis. Prius enim est potentiam ferri in aliquod objectum, quam quod feratur super actum suum: prius enim intelligitur actus alicujus potentiæ quam reflexio ejus su-

per actum illum; actus enim terminatur ad objectum; et ita quælibet potentia prius fertur in objectum quam in actum suum; sicut visus prius videt colorem quam videat se videre colorem; et ita etiam voluntas prius vult aliquod bonum quam velit se velle; et sic actus voluntatis non potest esse primo volitum, et per consequens nec ultimus finis. Sed quotiescumque aliquod bonum exterius est desideratum quasi finis, ille actus noster est nobis quasi finis interior, quo primo perfecte attingimus ad ipsum; sicut dicimus, quod comestio finis est et beatitudo ejus qui ponit cibum finem suum, et possessio ejus qui finem suum ponit pecuniam. Finis autem nostri desiderii Deus est; unde actus quo ei primo conjungimur, est originaliter et substantialiter nostra beatitudo. Primo autem Deo conjungimur per actum intellectus; et ideo ipsa Dei visio, quæ est actus intellectus, est substantialiter et originaliter nostra beatitudo. Sed quia hæc operatio perfectissima est, et convenientissimum objectum; ideo consequitur maxima delectatio, quæ quidem decorat operationem ipsam et perficit eam, sicut pulchritudo juventutem, ut dicitur X Ethic. (cap. IV); unde ipsa delectatio quæ voluntatis est, est formaliter complens beatitudinem; et ita beatitudinis ultimæ origo est in visione, complementum autem in fruitione.

Tres ergo primæ rationes concedendæ sunt, quia ostendunt quod beatitudo substantialiter consistat in actu intellectus.

Ad illud autem quod contra objicitur, dicendum, quod meritum consistit in agendo, præmium autem in recipiendo. Actio autem primo pertinet ad voluntatem, quia ipsa movet omnes alias vires; sed receptio primo pertinet ad intellectum quam ad voluntatem; unde præmium per prius attribuitur intellectui, meritum autem voluntati.

ART. XX. — UTRUM BEATI IN GLORIA PRIUS FERANTUR AD CONTEMPLANDAM CHRISTI DIVINITATEM QUAM EJUS HUMANITATEM.

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod beati in gloria prius ferantur ad contemplandam Christi divinitatem quam ejus humanitatem. Altissimo enim statui altissimus actus primo et principaliter competit. Sed bea[ti] sunt in statu altissimo. Cum ergo actu[s] intelligentiæ, quæ est potentia altiss[i]ma, cujus est ferri in Deum, sit actu[s] altissimus et nobilissimus, videtur quo[d] hic actus primo beatis competat u[t] Deum contemplentur.

2. Præterea, hoc ad imperfectionem viæ pertinet quod oportet nos ab inferioribus ad superiora contemplando conscendere. Sed in beatis erit perfectio contraria imperfectioni viæ. Ergo ipsi e converso per prius superiora contemplabuntur; et sic primo Christi divinitatem quam ejus humanitatem.

Sed contra: ad extremum non pervenitur nisi per medium; sed medium inter Deum et homines est Christi humanitas: I ad Tim. II, 5: *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus.* Ergo sancti non perveniunt ad contemplationem divinitatis Christi, nisi prius contemplando ejus humanitatem.

Respondeo dicendum, quod unusquisque prius considerat illud quod est ratio alicujus, quam id cujus ratio est; sicut artifex prius considerat regulam operis quam secundum regulam operetur. Beati autem adeo sunt Deo conjuncti ut ipse sit eis ratio cujuslibet cognitionis et operationis; aliter enim actus beatitudinis per alias cognitiones et operationes sanctorum impediretur; et ideo illud ad quod sancti primo attendunt, est ipse Deus: et eum habent medium cujuslibet cognitionis, et regulam cujuslibet operationis; et sic per prius contemplantur divinitatem Christi quam ejus humanitatem. In utraque tamen contemplanda delectationem inveniunt: unde dicitur Joann. X, 8: *Ingredientur* scilicet beati, ad contemplandam divinitatem Christi; *et egredientur* ad contemplandam ejus humanitatem, et utrobique *pascua invenient*, idest delectationem, ut exponitur in libro de Spiritu et Anima.

Duas ergo primas rationes concedimus.

Ad illud quod contra objicitur, dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad statum viæ, in qua nondum sumus Deo perfecte conjuncti, sed oportet nos ad Deum per Christum accedere; sed cum jam Deo in beatitudine conjuncti erimus, per prius intendemus Christi divinitati quam ejus humanitati.

QUODLIBETUM NONUM

QUÆSTIO I.

Quæsitum est primo de capite Christo, deinde de membris. De Christo quæsitum est tripliciter; 1° quantum ad naturam divinam; — 2° quantum ad unionem humanæ naturæ ad divinam; — 3° quantum ad species sub quibus in sacramento altaris continetur.

ART. I. — UTRUM DEUS POSSIT FACERE INFINITA ESSE ACTU.

(I part., qu 25, art. 2 et 5).

Circa primum quærebatur, utrum Deus possit facere infinita esse actu; et videtur quod non. Deus enim potest facere aliquid majus omni eo quod facit: quia ejus potentiam non adæquat opus, ut dicit Hugo de Sancto Victore. Sed infinito in actu non potest esse aliquid majus. Ergo non potest esse quod faciat infinitum in actu.

Sed contra: Deus potest plus facere quam homo possit dicere vel cogitare, secundum illud Lucæ I, 37: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Sed homo potest dicere esse infinitum in actu, et etiam cogitare; cum quidam philosophi hoc posuerint, ut patet in III Physic. (text. comm. 37). Ergo Deus potest facere infinitum in actu.

Respondeo dicendum, quod cum dicitur Deum non posse aliquid facere, hoc non est propter defectum divinæ potentiæ, sed propter incompossibilitatem quæ importatur in facto. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo quia repugnat facto in quantum est factum; sicut dicimus Deum non posse facere aliquam creaturam quæ se in esse conservet: quia ex hoc ipso quod res aliqua ponitur habere superiorem, ponitur etiam indigere conservatore; cum idem sit causa essendi rem, et conservans rem in esse. Alio modo quia repugnat huic facto in quantum est hoc factum, sicut si dicamus, Deum non posse facere equum rationalem esse. Esse enim rationale, quamvis non repugnet facto in quantum est factum, tamen hoc factum, scilicet esse rationale, repugnat omni equo in quantum est equus, in cujus definitione cadit irrationale.

Quidam autem dicunt, quod Deus non potest facere esse infinitum in actu, quia esse infinitum repugnat facto in quantum est factum: est enim contra rationem creaturæ ut Creatorem adæquet: quod oportet ponere, si esset aliqua creatura infinita: infinitum enim infinito majus non est. Sed illud non videtur rationabiliter dici. Nihil enim prohibet, illud quod est infinitum per unum modum, superari ab eo quod est infinitum pluribus modis; sicut si esset aliquod corpus infinitum secundum longitudinem, finitum vero latitudine, esset minus corpore longitudine et latitudine infinito. Dato autem quod Deus faceret aliquod corpus infinitum actu, corpus quidem hoc esset infinitum quantitate dimensiva, sed de necessitate haberet naturam speciei terminatam, et esset limitatum, ex hoc ipso quod esset res naturalis; unde non esset æquale Deo, cujus esse et essentia est modis omnibus infinita.

Alii vero dixerunt, quod esse infinitum in actu secundum aliquem modum non repugnat facto in quantum factum, neque huic facto in quantum est hoc factum, quod est ens in actu; aliquo vero modo repugnat enti in actu esse infinitum. Et hæc est opinio Algazelis: distinguit enim duplex infinitum: scilicet infinitum per se, et infinitum per accidens. Cujus distinctionis intellectus hinc accipi potest; quod cum infinitum principaliter in quantitate inveniatur, ut dicitur in I Physic. (text. comm. 15): si

quantitas, in qua infinitum consistit, habeat talem multitudinem cujus unaquæque pars ab altera dependeat, et certum ordinem habeat, ita quod unaquæque pars illius multitudinis requiratur per se; tunc infinitum in tali quantitate consistens dicetur infinitum per se; sicut patet in hoc quod baculus movetur a manu, manus a lacertis et nervis, qui moventur ab anima: quod si in infinitum procedunt, ut scilicet anima ab alio moveatur, et sic deinceps, in infinitum, vel baculus aliquid aliud moveat, et sic deinceps, in infinitum, erit multitudo istorum moventium et motorum per se infinita. Si vero quantitas in qua consistit infinitum, resultet ex aliquibus pluribus, qui eumdem ordinem servent, et quorum numerus non requiritur nisi per accidens; tunc erit infinitum per accidens; sicut si aliquis faber cultellum faciat, ad cujus constitutionem multis martellis indigeat, ex hoc quod unus post alium frangitur, et unus succedit in locum alterius ejusdem ordinem tenens; si talis multitudo in infinitum excrescat, dicetur infinitum per accidens, et non per se: accidit enim fabrili operi martellorum infinita multitudo cum per unum martellum, si duraret, æqualiter posset expleri sicut per infinitos.

Dicunt ergo, quod infinitum per se repugnat ei quod est esse in actu, eo quod oportet in his quæ per se ordinem habent, compleri postremum, nisi per comparationem quodammodo omnium priorum; et sic ad unum constituendum requiretur infinitorum ordinata influentia, si esset aliquid infinitum per se; et ita numquam posset compleri, cum infinita non sit transire. Sed infinitum per accidens, secundum eos, non repugnat ei quod est esse in actu, cum una pars multitudinis ab altera non dependeat: unde secundum hoc nihil prohibet esse infinitum in actu; sicut Algazel dicit in sua Metaph. animas rationales hominum defunctorum esse infinitas in actu, eo quod ponit generationem hominum ab æterno fuisse, et animas post mortem corporum remanere. Et secundum hanc opinionem Deus posset facere infinita, vel infinitum in actu, etiam si non inveniatur in natura infinitum in actu.

Sed e contra Commentator, V Metaph. (text. comm. 6), dicit, quod in actu ess[e] non potest neque infinitum per se, n[e]que infinitum per accidens; in potent[ia] vero invenitur infinitum per acciden[s], sed non infinitum per se; et sic secu[n]dum eum, esse infinitum omnino rep[u]gnat ei quod est esse in actu; et h[oc] verius esse videtur. Non enim pote[st] esse actu in rerum natura aliquid n[on] specificatum, ad diversas species indi[f]ferenter se habens. Quamvis enim inte[l]lectus concipiat animal non specific[a]tum rationali vel irrationali differenti[a], non tamen potest esse actu animal qu[od] non sit rationale vel irrationale; und[e] secundum Philosophum, non est in g[e]nere quod non est in aliqua ejus sp[e]cie. Unaquæque vero quantitas speci[fi]catur per certam terminationem qua[n]titatis; sicut multitudinis specie su[nt] duo et tria, et sic de aliis; et magn[i]tudinis species sunt bicubitum et tr[i]cubitum, et hujusmodi: vel secundu[m] aliquam determinatam mensuram: und[e] impossibile est sic inveniri aliqua[m] quantitatem in actu quæ non sit pr[o]priis terminis limitata. Cum autem i[n]finitum congruat quantitati, et dicatu[r] infinitum per termini remotionem, im[]possibile erit infinitum esse in actu[;] propter quod dicit Philosophus in II[I] Physic. (text. comm. 57), quod infinitu[m] est sicut materia nondum specificat[a], sed sub privatione existens; et quod s[e] habet magis in ratione partis et co[n]tenti, quam totius et continentis.

Et ideo, sicut Deus non potest face[re] equum rationalem, ita non potest f[a]cere ens actu esse infinitum.

Unde primum concedimus, quia veru[m] concludit, quamvis non recte conclud[a]: eo quod si ponatur Deum facere aliqu[id] infinitum secundum unum modum, a[d]huc potest aliquid infinitum facere i[n] alio ordine, sicut si posset facere inf[i]nitos leones: infinito enim non est al[i]quid majus in illo ordine quo est inf[i]nitum; sed secundum alium ordine[m] nihil prohibet aliquid esse aliud maju[s] infinito: sicut numeri pares sunt infinit[i], et tamen numeri pares et impares simu[l] accepti sunt plures numeris paribus.

Ad illud vero quod in contrarium ob[]jicitur, dicendum, quod verbum intell[e]ctus non solum dicitur quod profertu[r], sed quod mente concipitur: quod aute[m] sibi ipsi est repugnans, mente conci[p]

non potest, quia nullus potest intelligere contradictoria esse simul vera, ut probatur in IV Metaph.: unde, cum esse infinitum repugnet ei quod est esse actu, hoc non est verbum, unde non est infinitum in actu; et ideo non sequitur quod sit Deo possibile. Philosophi autem qui posuerunt infinitum esse in actu, propriam vocem ignoraverunt.

QUÆSTIO II.

Deinde quærebatur de Christo quantum ad unionem humanæ naturæ cum divina; et circa hoc quærebantur tria: 1° utrum in Christo sit una hypostasis tantum; — 2° utrum sit in eo unum tantum esse; — 3° utrum sit in eo una tantum filiatio.

ART. II. — UTRUM IN CHRISTO SINT PLURES HYPOSTASES.

(3 part., qu. 2, art. 4, et art. 6 et 11 corp.; et opusc. 3, cap. 28).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod in Christo sint plures hypostases. Unio enim animæ ad corpus præsupponitur ad assumptionem; quia Christi humanitatem sive humanam naturam assumpsit, quæ, cum sit forma totius, dicit aliquid compositum ex anima et corpore. Sed anima et corpus unita faciunt hypostasim hominis. Ergo hypostasis in humana natura præintelligitur assumptioni. Sed omne quod præintelligitur assumptioni, potest dici esse assumptum. Ergo hypostasis Verbi assumpsit hypostasim hominis; et sic sunt duæ hypostases in Christo.

2. Præterea, corpus quod præintelligitur assumptioni, est assumptibile. Sed corpus non est assumptibile nisi ut unitum animæ rationali, non enim dicitur corpus inanimatum esse assumptibile. Ergo unio animæ et corporis præintelligitur ad assumptionem humanæ naturæ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, medium unionis præsupponitur ad unionem. Sed gratia est medium unionis humanæ naturæ ad divinam personam, unde dicitur gratia unionis. Ergo præsupponitur ad unionem. Gratia autem non potest intelligi nisi in anima, anima autem non intelligitur esse antequam corpori uniatur; quia creando infunditur, et infundendo creatur. Ergo oportet præintelligi unionem animæ cum corpore, ad unionem humanæ naturæ cum divina; et sic idem quod prius.

4. Præterea, humanitas est quædam forma substantialis. Omnis autem forma substantialis requirit aliquid quod per ipsam informetur; non autem potest dici quod hypostasis vel suppositum æternum informetur per aliquam formam creatam. Ergo oportet in Christo ponere aliquod suppositum vel hypostasim creatam, quæ humanitate informetur; et sic in Christo erunt duæ hypostases; hypostasis scilicet Verbi, et hypostasis hominis.

Sed contra: ea quæ sunt ad invicem disparata, non prædicantur de se invicem, nisi per hoc quod conveniunt in uno supposito; sicut dicimus quod album est dulce, propter unitatem subjecti. Sed divina natura et humana sunt naturæ penitus disparatæ, prædicantur autem de se invicem in concreto; dicimus enim, *Deus est homo*, et *homo est Deus*. Ergo est ibi unum suppositum tantum, et una hypostasis.

Si dicatur, quod prædicantur de se invicem propter hoc quod conveniunt in una persona, non per hoc quod conveniunt in uno supposito, vel hypostasi una, sicut dicimus, Album est dulce; contra: Persona non addit supra hypostasim vel suppositum nisi aliquod accidens, scilicet proprietatem ad dignitatem pertinentem. Si ergo in Christo esset una persona, et non unum suppositum vel hypostasis, divina natura et humana essent in ipso unitæ solum in accidente; quod falsum est.

Respondeo dicendum, quod secundum opinionem secundam, quam Magister in lib. VI dist. 3 libri Sententiarum ponit, quæ est communis opinio modernorum, et aliis multo verior et securior, in Christo est unum suppositum tantum, et una tantum hypostasis, sicut et persona una. Oportet namque nos secundum doctrinam fidei ponere unam rem subsistentem in duabus naturis, divina scilicet, et humana: alias non posset dici, quod unus esset Dominus Jesus Christus secundum sententiam Apostoli I ad Cor. VIII. Unde et Nestorius fuit damnatus propter hoc quod Christum præsumpsit dividere, duas introducens personas. Illud autem quod est subsistens in natura, est aliquod individuum et singulare: unde unitas Christi, in qua duæ naturæ uniuntur, attribuenda est alicui nomini per quod singularitas

designetur. Nominum autem quæ singularitatem designant, quædam significant singulare in quolibet genere entis, sicut hoc nomen *singulare* et *particulare* et *individuum,* quia hæc albedo est quoddam singulare et particulare et individuum; nam universale et particulare circumeunt omne genus. Quædam vero significant singulare solum in genere substantiæ; sicut hoc nomen *hypostasis*, quod significat individuam substantiam; et hoc nomen *persona*, quod significat substantiam individuam rationalis naturæ: et similiter hoc nomen *suppositum* vel *res naturæ;* quorum nullum de hac albedine potest prædicari, quamvis hæc albedo sit singularis; eo quod unumquodque eorum significat aliquid ut subsistens, accidentia vero non subsistunt. Partes vero substantiarum quamvis sint de natura subsistentium, non tamen per se subsistunt, sed in alio sunt; unde etiam prædicta nomina de partibus substantiarum non dicuntur; non enim dicimus quod hæc manus sit hypostasis vel persona, vel suppositum, vel res naturæ, quamvis possit dici quod sit quoddam individuum, vel particulare, vel singulare, quæ nomina de accidentibus dicebantur. Non autem potest dici quod humana natura in Christo, vel aliqua pars ejus, sit per se subsistens; hoc enim unioni repugnaret; nisi poneremus unionem secundum quid et non simpliciter; sicut uniuntur lapides in acervo, vel duo homines per affectum amoris, vel per aliquam imitationis similitudinem; quæ omnia dicimus esse unum secundum quid, et non simpliciter. Quod enim est simpliciter unum et per se subsistens, nihil continet actu per se subsistens, sed forte in potentia.

Unde servata veritate unionis naturarum in Christo, oportet ponere sicut unam personam, ita unam hypostasim, et unum suppositum, et unam rem duarum naturarum: sed ipsam humanam naturam in Christo nihil prohibet dicere esse quoddam individuum, aut singulare, aut particulare; et similiter quaslibet partes humanæ naturæ, ut manus et pedes et ossa, quorum quodlibet est quoddam individuum, non tamen quod de toto prædicetur: quia nullum eorum est individuum per se subsistens. Sed individuum per se subsistens, vel singulare, vel particulare, quod prædicatur de Christo, est unum tantum. Unde possumus dicere, in Christo esse plura individua, vel singularia, vel particularia: non autem possumus dicere, Christum esse plura individua vel singularia vel particularia: sed plures hypostases vel supposita non possumus dicere in Christo esse.

Ad primum ergo dicendum, quod ex unione animæ et corporis constituitur et homo et humanitas: quæ quidem duo hoc modo differunt: quod humanitas significatur per modum partis, eo quod humanitas dicitur qua homo est homo, et sic præcise significat essentialia principia speciei, per quæ hoc individuum in tali specie collocatur; unde se habet per modum partis, cum præter hujusmodi principia multa alia in rebus naturæ inveniantur: sed homo significatur per modum totius; homo enim dicitur habens humanitatem, vel subsistens in humanitate, sine præcisione quorumcumque aliorum supervenientium essentialibus principiis speciei; quia per hoc quod dico, Habens humanitatem, non præciditur qui habet colorem, et quantitatem, et alia hujusmodi. Secundum ergo secundam opinionem prædictam, unioni humanæ naturæ ad divinam præsupponitur unio animæ et corporis secundum quod constituit humanitatem, non secundum quod constituit hominem. Illud enim quod in Christo est constitutum ex anima et corpore tantum, quod unioni præsupponitur, non est totum quod per se subsistit, sed aliquid ejus; et ideo non potest signari ut homo, sed ut humanitas. Unde oportet dicere, quod in ipsa unione humanæ naturæ ad divinam quasi in termino assumptionis, intelligatur primo in Christo ratio hominis, quia tunc primo intelligitur ut res per se subsistens completa; et in hoc differt ab aliis duabus opinionibus. Nam prima opinio ponit, quod unio animæ ad carnem præsupponitur secundum intellectum assumptioni humanæ naturæ, non secundum solum hoc quod constituit humanitatem, sed etiam secundum quod constituit hominem; dicit enim hominem esse assumptum. Tertia vero opinio ponit, quod nec etiam in termino assumptionis intelligitur anima corpori unita, nec ad constituendum hominem, nec ad constituendam humanam naturam; dicit enim

humanam naturam sumi multipliciter, idest pro partibus ejus, scilicet anima et corpore; cum dicamus, humanam naturam assumptam a Verbo: unde patet quod nec vere dicit Christum esse hominem, nec vere ponit humanam naturam in Christo: et ideo est tamquam hæretica condemnata.

Ad secundum dicendum, quod corpus unitum animæ præintelligitur assumptioni humanæ naturæ: unitum autem dico unione constituente humanitatem, non autem unione constituente hominem.

Ad tertium dicendum, quod gratia habitualis non intelligitur ut medium unionis, quod secundum intellectum præcedit unionem: nec est medium quod causet unionem vel unibilitatem: sed medium quod facit ad congruitatem unionis, sicut decora vestis facit ad congruitatem conjunctionis matrimonialis. Et similiter scientia et omnes aliæ perfectiones Christi possent dici medium unionis, et pro tanto gratia habitualis Christi potest dici gratia unionis. Verius tamen puto, quod gratia unionis dicatur vel ipsa gratuita Dei voluntas, quæ gratis, nullis meritis præcedentibus, unionem fecit; vel potius ipsum donum gratis datum humanæ naturæ, quod est esse in divina persona. Si tamen anima unita corpori præintelligitur ad assumptionem, solvendum est ut prius.

Ad quartum dicendum, quod humanitas non est forma partis quæ dicatur forma quia informet aliquam materiam vel subjectum; sed dicitur forma totius, in qua suppositum naturæ subsistit; unde non oportet ponere quod hypostasis increata informetur humanitate, sed quod subsistit in ea.

ART. III. — UTRUM IN CHRISTO SIT UNUM TANTUM ESSE.

(3 part., qu. 17, art. 2 et 3, dist. 6, qu. 2, art. 2)

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod in Christo non sit unum tantum esse. Vivere enim, secundum Philosophum in II de Anima (text. comm. 37), viventibus est esse. Sed in Christo non est tantum unum vivere, cum duplex sit in eo vita; creata scilicet vita, qua vivit corpus per animam, quæ morte privatur; et vita increata, qua vivit per seipsum. Ergo nec in Christo est tantum unum esse.

2. Præterea, sicut esse est suppositi, ita et operatio. Sed unitas suppositi non facit quin in Christo sint plures operationes. Ergo nec faciet quod in Christo sit tantum unum esse.

3. Præterea, generatio est mutatio ad esse. Sed in Christo est quædam generatio temporalis, de qua Matth. I, 18: *Christi autem generatio sic erat:* quæ non potest terminari ad esse æternum. Ergo terminatur ad aliquod esse temporale et creatum; ergo in Christo est duplex esse, cum in ipso maxime sit esse increatum.

4. Præterea, unicuique est attribuendum esse de quo convenienter quæri potest an est. Sed de humana natura potest quæri an est. Ergo humana natura habet esse proprium in Christo; et sic est in eo duplex esse, cum etiam humana natura suum esse habeat.

Sed contra: quæcumque sunt distincta secundum esse, sunt in supposito distincta. Sed in Christo est unum tantum suppositum. Ergo et unum tantum esse.

Respondeo dicendum, quod *esse* dupliciter dicitur, ut patet per Philosophum in V Metaph., et in quadam Glossa Origenis super principium Joan. Uno modo, secundum quod est copula verbalis significans compositionem cujuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc *esse* non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animæ componentis et dividentis; et sic *esse* attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis; dicimus enim cæcitatem esse. Alio modo *esse* dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura; et sic *esse* non attribuitur nisi rebus ipsis quæ in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur. Sed hoc *esse* attribuitur alicui dupliciter. Uno modo ut sicut ei quod proprie et vere habet *esse* vel est; et sic attribuitur soli substantiæ per se subsistenti: unde quod vere est, dicitur substantia in I Physic. (text. comm. 27). Omnia vero quæ non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formæ substantiales aut quælibet partes, non habent *esse* ita ut ipsa

vere sint, sed attribuitur eis esse. Alio modo, idest ut quo aliquid est; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album.

Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti; huic autem attribuitur esse duplex. Unum scilicet esse resultans ex his ex quibus ejus unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantiale. Aliud esse est supposito attributum præter ea quæ integrant ipsum; quod est esse superadditum, scilicet accidentale; ut esse album attribuitur Socrati cum dicitur, Socrates est albus. Quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum, ad cujus integritatem concurrit etiam humanitas, quia unum suppositum est utriusque naturæ; ideo oportet dicere quod *esse* substantiale, quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum; habet autem unitatem ex ipso supposito, et non ex naturis. Si tamen ponatur humanitas a divinitate separari, tunc humanitas suum *esse* habebit aliud ab *esse* divino. Non enim impediebat quin proprium *esse* haberet nisi hoc quod non erat per se subsistens; sicut si arca esset quoddam individuum naturale, ipsa tota non haberet nisi unum *esse;* quælibet tamen partium ejus ab arca separata proprium esse habebit.

Et sic patet quod secundum opinionem secundam oportet dicere quod in Christo est unum *esse* substantiale, secundum quod *esse* est suppositi proprie, quamvis sit in eo multiplex *esse* accidentale.

Ad primum ergo dicendum, quod vivere dicit *esse* quoddam specificatum per speciale essendi principium; et ideo diversitas vitæ consequitur diversitatem principiorum vivendi, sed magis respicit ad suppositum subsistens.

Ad secundum dicendum, quod operatio suppositi non est de integritate unitatis ejus, sed consequitur ejus unitatem; unde unius suppositi invenimus multas operationes secundum diversa operationum principia, quæ supposito insunt; sicut homo aliud operatur lingua et manu; sed *esse* est id in quo fundatur unitas suppositi: unde *esse* multiplex præjudicat unitati essendi.

Ad tertium dicendum, quod generatio temporalis terminatur non ad *esse* suppositi æterni, ut simpliciter per eam esse incipiat; sed quod incipiat esse suppositum, habens illud *esse* suppositi humanæ naturæ.

Ad quartum dicendum, quod objectio illa procedit de *esse* quod in actu animæ consistit; quia an est, etiam de cæcitate quæri potest.

ART. IV. — UTRUM IN CHRISTO SIT TANTUM UNA FILIATIO.

(Art. 2; et 3 part., qu. 54, art. 5).

Ad tertium sic proceditur: 1. Videtur quod in Christo non sit tantum una filiatio. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed nativitas est causa filiationis. Ergo cum in Christo sint duæ nativitates, erunt etiam duæ filiationes.

2. Præterea, impossibile est idem similiter manere et corrumpi. Sed supposito quod beata Virgo ante Christi mortem mortua fuisset, corrupta esset filiatio qua filius matris dicebatur; maneret tamen filiatio æterna, qua diceretur filius Patris. Ergo alia filiatione dicitur Christus filius Patris, et alia filius matris.

3. Sed diceres, quod est alius respectus, sed non alia filiatio. — Contra: filius est relativum secundum esse, et non tantum secundum dici. Sed hujusmodi relativa secundum Philosophum in prædicamentis, sunt quorum esse est ad aliud se habere. Ergo esse filiationis est esse respectus quo refertur ad aliud, et ita, si sunt plures respectus, sunt plures filiationes.

4. Præterea, in relatione nihil invenitur nisi respectus et causa, sive fundamentum respectus; sicut unitas quantitatis est fundamentum relationis quæ est æqualitas. Sed respectus sunt diversi, quibus Christus refertur ad Patrem et matrem: fundamenta etiam horum respectuum, sive causæ, sunt diversæ, scilicet ipsæ nativitates: nam filiatio est relatio originis. Ergo sunt plures filiationes in Christo.

Sed contra: filiatio est relatio personalis. Sed in Christo est una tantum persona. Ergo una tantum filiatio.

Respondeo dicendum, quod in Christo est una tantum filiatio secundum rem, quamvis sint plures respectus relativi secundum rationem.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in hoc differt *ad aliquid* ab aliis generibus: quod alia genera ex propria sui ratione habent quod aliquid sint; sicut quantitas ex hoc ipso quod est quantitas aliquid ponit; et similiter est de aliis; sed *ad aliquid* ex propria sui generis ratione non habet quod ponat aliquid, sed *ad aliquid:* unde inveniuntur quædam *ad aliquid* quæ nihil sunt in rerum natura, sed in ratione tantum: quod in aliis generibus non contingit: et quamvis aliquid ex ratione sui generis non habeat quod ponat aliquid, non tamen etiam habet ex ipsa generis ratione quod nihil ponat; quia sic nulla relatio esset aliquid in rerum natura; unde *ad aliquid* non esset unum de decem generibus. Habet autem relatio quod sit aliquid reale, ex eo quod relationem causat. Cum enim in aliquo invenitur aliquid reale, per quod ad alterum dependeat et comparetur, tunc dicimus realiter comparari vel dependere vel referri; sicut æqualitas relatio realis ponitur ex virtute quantitatis, quæ æqualitatem causat. Quia vero ex eodem res habet esse et unitatem, ideo realis unitas relationis pensanda est ex ipso relationis fundamento vel causa; ut quia una est quantitas, per quam pluribus sum æqualis, in me non est nisi una relatio realis æqualitatis habens respectum ad plures; similiter quia una nativitate ex patre et matre genitus fui, una filiatione reali dicor filius utriusque, quamvis multiplicentur respectus.

Sed in Christo non possumus dicere unam causam esse filiationis, secundum quod refertur ad Patrem et matrem; cum sint duæ nativitates penitus disparatæ: unde, si esset aliquid quod filiationem temporalem posset recipere quasi subjectum, oporteret ponere in Christo plures filiationes. Nunc autem filiatio est talis relatio quæ non potest habere pro subjecto nisi ipsum suppositum. In Christo autem non est nisi suppositum æternum, quod quidem non potest esse subjectum alicujus temporalis relationis. Quæcumque enim relationes temporales de aliquo æterno dicuntur, sunt relationes rationis, et non rei; unde filiatio qua Christus refertur ad matrem, non est realis relatio, sed rationis tantum, sicut et ceteræ quæ dicuntur de Deo ad creaturas. Non enim potest dici quod subjectum filiationis sit suppositum æternum actione humanæ naturæ, vel alicujus partis ejus, sicut dicitur suppositum mortis vel passionis; quia sic ipsa humana natura vel pars ejus esset primum subjectum filiationis, et denominaretur per ipsas, sicut contingit et de aliis accidentibus quæ attribuuntur Christo ratione humanæ naturæ. Filiatio vero nunquam denominat nisi ipsum suppositum, nec potest aliud pro subjecto habere.

Nihil tamen prohibet aliquas reales relationes inesse Christo ad Virginem, sicut cum dicimus: Corpus Christi est originatum ex Virgine: sed ista relatio non habet rationem filiationis, nisi poneremus, secundum primam opinionem, suppositum æternum esse aliud in Christo a creato.

Ad primum ergo dicendum, quod ex nativitate temporali non innascitur filiatio realis, sed rationis tantum, quamvis Christus realiter sit filius Virginis; sicut Deus realiter est dominus creaturæ, quamvis in eo dominium non sit relatio realis; dicitur enim realiter dominus propter realem potestatem; et sic dicitur Christus realiter filius Virginis propter realem nativitatem.

Ad secundum dicendum, quod respectus relationis dependet ex termino ad quem aliquid refertur; et ideo destructo termino, respectus aufertur; sed tamen filiatio realis ad Patrem remanet in Christo, etiam supposita morte matris.

Ad tertium dicendum, quod in illa Philosophi descriptione *esse* ponitur pro ratione essendi, secundum quod definitio dicitur realis secundum genus, quod est esse; unde non oportet quod habeat esse relatio ex respectu, sed ex causa respectus; ex respectu vero habet propriam rationem generis vel speciei.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sit respectus filiationis diversus, et causa filiationis diversa, sed tamen filiationes non possunt esse duæ, ratione jam dicta.

—

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de Christo quantum ad species sub quibus in Sacramento altaris continetur; utrum scilicet sint ibi accidentia sine subjecto.

ART. V. — UTRUM IN CHRISTO SINT ACCIDENTIA SINE SUBJECTO.

(3 part., qu. 75, art. 5; et qu. 77, art. 1; et IV, dist. 11, qu. 1).

Et videtur quod non. Deus enim non potest facere contradictoria esse simul vera. Hoc autem esset, si ab aliquo removeretur id quod est de sua definitione. Cum ergo in definitione accidentis cadat esse in subjecto, quia accidentis esse est inesse, videtur quod Deus non possit facere accidens sine subjecto.

2. Præterea, de eodem prædicatur definitio et definitum. Sed *ens per se* est definito vel descriptio substantiæ. Si ergo in Sacramento altaris accidentia sunt per se non in subjecto, sequitur quod sint substantiæ; quod est absurdum.

3. Præterea, ex accidentibus non potest generari substantia. Sed videmus ex illis speciebus generari vermes et cineres, quæ constat non generari, ex corpore Christi. Ergo accidentia non sunt ibi sine subjecto.

4. Sed diceres, quod generantur miraculose. — Sed contra: miracula ordinantur ad ædificationem fidei. Sed est scandalum quod vermes exinde generentur. Ergo non fit miraculose.

5. Præterea, in Sacramento altaris nihil debet esse inordinatum. — Sed contra: ordinem quem Deus rebus imposuit, est accidens esse sine subjecto.

Sed contra: sensus non decipitur in proprio sensibili, secundum Philosophum in II de Anima (text. comm. 57). Sed sensus judicat ibi esse colorem, et saporem, et alia hujusmodi. Ergo hæc accidentia sunt vere ibi. Non autem sunt in corpore Christi sicut in subjecto; nec iterum in aere, cum neutrum sit natum affici talibus accidentibus. Ergo accidentia sunt ibi sine subjecto.

Respondeo dicendum, quod accidentia sunt ibi sine subjecto, quod qualiter esse possit, hinc considerandum est. Quia in omnibus causis ordinatis, secundum Philosophum in libro de Causis, prima causa vehementius imprimit in causatum causæ secundæ quam etiam causa secunda; unde fit ut causa prima non retrahat operationem suam ab effectu, etiam postquam causa secunda retraxit, ut dicitur, ibidem in Commento. Universalis autem causa et prima omnium entium Deus est, non solum substantiarum, sed etiam accidentium (ipse enim est creator substantiæ et accidentis); sed etiam procedunt ex eo quodam ordine. Nam mediantibus substantiæ principiis accidentia producuntur; unde secundum naturæ ordinem accidentia a principiis substantiæ dependent, ut sine subjecto esse non possint; tamen per hoc non excluditur quin Deus quasi causa prima accidentia in esse servare, substantia remota; et per hunc modum accidentia miraculose sunt in Sacramento altaris sine subjecto, virtute scilicet divina ea tenente in esse.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, accidentis esse est inesse: vel qualitercumque ponatur subjectum in definitione accidentis, intelligitur esse definitio per additionem, ut probatur in VII Metaph. (text. comm. 17). Et dicitur definitio per additionem, quando in definitione ponitur aliquid quod est extra essentiam definiti, sicut nasus ponitur in definitione simi. Hoc autem est propter naturalem dependentiam accidentis a subjecto. Sed hoc non impediente, Deus potest accidentia sine subjecto conservare; nec tamen sequitur contradictoria simul esse vera; quia subjectum non est de substantia accidentis.

Ad secundum dicendum, quod secundum Avicenna in sua Metaph., *esse* non potest poni in definitione alicujus generis et speciei, quia omnia particularia uniuntur in definitione generis vel speciei, cum tamen genus vel species non sit secundum unum *esse* in omnibus; et ideo hæc non est vera definitio substantiæ. Substantia est quod per se est; vel accidens est quod est in alio. Sed est circumlocutio vere descriptionis, quæ talis intelligitur; substantia est res cujus naturæ debetur esse non in alio; accidens vero est res, cujus naturæ debetur esse in alio. Unde patet quod, quamvis accidens miraculose sit non in subjecto, non tamen pertinet ad definitionem substantiæ; non enim per hoc ejus naturæ debetur esse non in alio; nec egreditur definitionem accidentis, quia adhuc na-

tura ejus remanet talis ut ei debeatur esse in alio.

Ad tertium dicendum, quod de his quæ generantur ex speciebus, ut vermibus vel cineribus, aut aliquibus hujusmodi, duæ sunt opiniones magis probabiles: quarum una est quæ dicit, quod substantia panis redit, ex qua possunt talia generari. Sed hæc opinio videtur improprietatem continere, propter duo, nisi debito modo intelligatur. Primo, quia non potest quod iterum sit ibi substantia panis. Aut enim poneretur ibi esse substantia panis iterato, speciebus manentibus: et sic, cum corpus Christi tamdiu sit sub sacramento quamdiu species manent, sequitur quod aliquando erit ibi simul corpus Christi et substantia panis; quod non sustinet ratio. Aut hoc erit destructis speciebus; et hoc iterum est inconveniens, ut substantia panis sit sine propriis accidentibus panis. Secundo apparet improprietas propter nomen reditus. Si enim aliquid est in alterum conversum, non potest dici redire, nisi aliud reconvertatur in ipsum. Substantia autem panis non est annihilata, sed transubstantiata in corpus Christi. Unde non potest intelligi quod substantia panis redeat, nisi corpus Christi revertatur in panem, quod est absurdum. Unde, si debet ista opinio sustineri, intelligenda est per substantiam panis materia panis; non quod redeat, quæ prius erat, sed quod, destructis speciebus, aliqua materia a Deo ibi provideatur vel per creationem, vel quocumque alio modo, ex qua possint hujusmodi corpora generari. Alia vero opinio est planior, ut dicatur quod illis accidentibus sicut datum est per se subsistere divina virtute, similiter datum est ut agant, et ex eis fiat quidquid fieret ex substantia panis, vel quidquid ageret, si maneret; et hac virtute nutriunt, et vermes vel cineres exinde generantur.

Ad quartum dicendum, quod miraculum ordinatur ad fidem, ne fides scilicet depereat.

Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse ordinatum considerato ordine communi, cujus contrarium est ordinatum pro aliqua causa speciali; et hoc modo, quamvis secundum ordinem communem recte divinitus ordinatum sit ut accidens sit in subjecto; nihil tamen prohibet etiam recte ordinatum esse ut in Sacramento altaris accidens sit sine subjecto, ut scilicet fides habeat meritum per latentiam Sacramenti.

QUÆSTIO IV.

Deinde quæritur de membris Christi. Et primo de angelis. Secundo de hominibus. De angelis quæruntur quinque.

1° quantum ad naturam ipsorum; utrum sint compositi ex materia et forma; — 2° quantum ad cognitionem; utrum simul in actu possint esse in cognitione matutina et vespertina, idest utrum simul cognoscant res in propria natura, et in Verbo; — 3° quantum ad meritum voluntatis; utrum scilicet potuerunt eodem actu caritatis mereri fruitionem et frui; — 4° quantum ad motum; utrum moveantur in instanti; — 5° quantum ad effectum; utrum possint imprimere vel aliquid facere in istis corporalibus.

ART. VI. — UTRUM ANGELUS SIT COMPOSITUS EX MATERIA ET FORMA.

(1 part, quæst. 50, art. 2).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod angelus sit compositus ex materia et forma. Augustinus enim (alius auctor) dicit in libro de Mirabilibus sacræ Scripturæ: *Omnipotens Deus ex materia informi quam prius condidit, corporalium et incorporalium, sensibilium et insensibilium, intellectualium, et intellectu carentium, multiformes species divisit.* Angeli autem sunt intellectuales et incorporei. Ergo habent materiam de sui compositione.

2. Præterea, Boetius dicit in libro de Unitate et Uno: *quiddam est unum conjunctione simplicium, ut angelus et anima: quorum unumquodque est unum conjunctione materiæ et formæ;* et sic idem quod prius.

3. Præterea, omne quod est in genere, habet genus et differentiam. Genus autem, secundum Avicennam in sua Metaphysica, sumitur ex natura materiæ, differentia vero ex natura formæ. Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Angelus autem est in genere substantiæ, cum sit substantia habens speciem limitatam. Ergo angelus est compositus ex materia et forma.

4. Sed diceres, quod differentia angeli non sumitur ex forma, sed ex formali, quod est ipsum esse angeli. Contra, differentia cujuslibet rei est de essentia, et intrat definitionem ipsius. Sed in omni

creatura *esse* est aliud ab essentia ejus, nec intrat definitionem ejus, ut Avicenna dicit. Ergo differentia angeli non potest sumi ex *esse* ipsius.

5. Præterea, ideo ostenditur quod impossibile est esse plura summa bona, quia oportet ea in aliquo convenire, cum utrumque sit summum bonum; et in aliquo differre, alias non essent plura, et sic essent composita Sed constat esse plures essentias angelicas. Ergo oportet eas in aliquo convenire, et in aliquo differre; et sic oportet eas esse compositas. Sed partes *esse* sunt materia et forma. Ergo angeli componuntur ex materia et forma.

Sed contra est quod dicit Boetius in lib. de duabus Naturis et una persona Christi: *Omnis natura incorporeæ substantiæ nullo materiæ innitur fundamento.* Sed angeli sunt incorporei. Ergo non est in eis materia.

Respondeo dicendum, quod quidam ponunt, angelus componi ex materia et forma. Sed hoc videtur repugnans naturæ eorum, propter duo quæ in eis inveniuntur. Primo quidem quia intellectuales sunt. Si enim angeli haberent materiam de sui compositione, oporteret omne quod in eis est, eis inesse per modum materiæ convenientem; cum omne quod est in alio, sit in eo per modum recipientis, ut habetur in lib. de Causis. Forma autem aliqua hoc modo est in materia, quod in ea habet esse particulare et naturale. Unde si angeli essent ex materia compositi, oporteret quod formæ quibus intelligunt, quæcumque sint, essent in eis secundum esse naturale et particulare; et sic, sequeretur hoc impossibile, quod angelus nunquam cognosceret nisi particulare; quia forma particulariter in aliquo recepta non potest esse universalis cognitionis principium, sicut patet in sensu.

Nec potest obviari per hoc quod ponatur angelus componi ex materia alterius naturæ quam hæc materia corporalis; quia quæcumque esset illa materia, constat quod reciperet formam substantialem angeli particulariter; alias angelus non esset res particularis, et sic illa materia conveniret cum hac materia in hoc quod formæ in ea reciperentur per modum particularem. Unde impossibile est angelum, vel aliquam substantiam intellectualem, ex materia componi; cum alterius modi sit receptio qua recipit intellectus formas, et qua recipit materia prima, ut dictum est: unde dicit Philosophus in III de Anima (text. comm. 4) et philosophorum sententia est, quod intellectualitas immunitatem habet a materia.

Secundo repugnat eis per hoc quod incorporales sunt. Quæcumque enim ex materia componuntur, oportet in materia convenire; eo quod quælibet materia secundum se accepta, cum forma careat, non habet in se aliquam dispositionis rationem. Supposita autem unitate materiæ, impossibile est quod una materia contrarias et disparatas formas recipiat, nisi secundum diversas partes: non enim potest eadem materia et secundum idem accipere formam angeli et formam lapidis. Diversitas autem partium non potest intelligi in materia, non intellecta divisione: nec divisio, non intellecta dimensione: quia subtracta quantitate, substantia remanet indivisibilis, ut dicitur in I Physic. (text. comm. 18). Unde oportet, omnia quæ sunt composita ex materia, dimensionata esse; et ideo nullum incorporeum potest esse ex materia compositum.

Sed quia substantia angeli non est suum esse (hoc enim soli Deo competit, cui esse debetur ex seipso, et non ab alio); invenimus in angelo et substantiam sive quidditatem ejus, quæ subsistit, et *esse* ejus, quo subsistit, quo scilicet actu essendi dicitur esse, sicut actu currendi dicimur currere. Et sic dicimus angelum esse compositum ex *quo est* et *quod est*, vel secundum verbum Boetii ex *esse* et *quod est*. Et quia ipsa substantia angeli in se considerata est in potentia ad *esse*, cum habeat *esse* ab alio, et ipsum *esse* sit actus; ideo est in eo compositio actus et potentiæ; et sic posset in eo concedi materia et forma, si omnis actus debeat dici forma, et omnis potentia materia. Sed hoc non competit in proposito; quia *esse* non est actus qui sit pars essentiæ, sicut forma; ipsa quidditas angeli vel substantia est per se subsistens, quod materiæ non competit.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus super Genesim ad litteram, materiam informem, quam Deus primo condidit, dicit, significari per cælum et terram cum dicitur: *In principio creavit Deus cœlum et terram;* ut per terram significetur materia informis visibilium

rerum; per cælum autem ipsa natura angelica nondum formata per conversionem ad Deum; ut ipsa naturalia angelorum attribuantur eis quasi materia, et dona gratiæ vel gloriæ attribuantur eis quasi forma. Unde non est ad propositum auctoritas inducta.

Ad secundum dicendum, quod liber ille non est Boetii, unde non oportet quod in auctoritatem recipiatur; sustinendo tamen ipsum, potest dici, quod formam et materiam large accipit pro actu et potentia, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ipsa substantia angeli quodammodo se habet ad esse ejus ut materia ad formam, ut dictum est. Materia autem, si ejus essentia definiretur, haberet pro differentia ipsum suum ordinem ad formam, et pro genere ipsam suam substantiam: et similiter in angelis ex ipsa natura substantiæ ipsorum accipitur genus, ex proportione vero hujusmodi substantiæ ad *esse* accipitur specifica differentia. Unde secundum hoc angeli differunt specie, secundum quod in substantia unius est plus vel minus de potentia quam in substantia alterius. Dictum autem Avicennæ intelligitur de compositis substantiis.

Quartum concedimus: non enim ab ipso esse sumitur differentia, sed magis ex habitudine ipsius substantiæ ad esse.

Ad quintum dicendum, quod in summo uno nulla diversitas esse potest, cum in eo sit idem *esse* et *quod est;* unde hoc sufficit ad ejus pluralitatem removendam. Sed compositio quæ in angelo invenitur, sufficit ad ejus pluralitatem, ut ex dictis patet.

ART. VII. — UTRUM ANGELUS POSSIT COGNOSCERE SIMUL RES IN VERBO ET IN PROPRIA NATURA.

(1 part., quæst. 57, art. 3, et quæst. 92, art. 1 ad 3).

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod angelus non possit cognoscere simul res in Verbo et in propria natura. Eadem enim potentia non potest simul geminum actum habere, ut quod intellectus simul plura intelligat. Sed alius actus est quo intellectus angeli videt res in Verbo, et alius quo videt res in propria natura. Ergo impossibile est ut simul videat res in Verbo et in propria natura.

2. Sed diceres, quod hoc modo videntur ab intellectu angeli simul res in Verbo et in propria natura, sicut intellectus noster simul videt eclipsim et causam ejus. — Contra: cum intellectus noster simul videt eclipsim et causam ejus, accipit causam ut rationem intelligendi eclipsim. Ergo accipit eclipsim et causam ejus et unum intelligibile: et sic erit unus tantum actus.

3. Præterea, unius potest esse nisi unus terminus ultimus; sicut una linea non terminatur ex una parte nisi ad unum punctum. Sed ultimus terminus potentiæ est operatio. Ergo non potest una potentia simul habere plures actus; et sic idem quod prius.

4. Præterea, sicut se habet potentia ad actum, ita actus ad objectum. Sed unus actus non potest terminari ad duo objecta. Ergo nec una potentia potest simul habere plures actus; et sic idem quod prius.

Sed contra: visio qua angeli vident res in Verbo, est visio beata; quæ idem non est intercisa, sed continua. Si ergo non possunt simul videre res in propria natura et in Verbo, nunquam viderent res in propria natura: et præcipue hoc videtur in anima Christi, quæ ab initio suæ creationis videt Verbum et in Verbo.

Respondeo dicendum, quod angelus vel anima simul potest videre in Verbo et in propria natura; et hoc expresse potest haberi ab Augustino, lib. IV super Genesim ad litteram, ubi vult quod dies illi et vespere et mane in eis non sunt ordinati secundum successionem, sed solum ordine naturæ: unde simul est primus dies cum secundo, et mane cum vespere, et ita simul visio rerum in Verbo et in propria natura. Quod qualiter possibile sit, videndum est.

Operari siquidem non proprie attribuitur potentiæ, sed rei subsistenti quæ per potentiam operatur; ut ipsa potentia intellectus non sit operans in intelligendo, sed magis operationis principium. Sicut autem potentia intellectiva est principium intelligendi ipsi substantiæ, ita species intelligibilis est principium intelligendi ipsi potentiæ. Unde sicut una substantia potest simul diversos actus habere secundum diversas potentias, ut anima simul vult et intelligit; ita ex una potentia intellectiva possunt simul prodire diversi actus, si simul di-

versis speciebus intelligibilibus uniatur. Hanc enim causam Algazel assignat quare non est possibile simul multa intelligere, quia scilicet non est possibile intellectum simul informari multis speciebus in actu perfecte, sicut nec idem corpus figurari simul diversis figuris. Visio autem qua angelus videt res in propria natura, fit per speciem intelligibilem concreatam vel infusam inhærentem. Visio autem rerum in Verbo fit per ipsam speciem Verbi, sive essentiam, quæ non est inhærens, sed ei intellectus unitur sicut intelligibili. Species autem concreata inhærens non repugnat unioni intellectus angeli ad Verbum, cum non sit unius rationis; et ipsa species, et quidquid est perfectionis in intellectu angelico, sit quasi materialis dispositio ad illam beatam unionem. Unde simul ex intellectu angeli procedit operatio duplex. Una ratione unionis ad Verbum, qua scilicet videt res in Verbo; alia, ratione speciei intelligibilis qua informatur, qua videt res in propria natura. Nec etiam in una harum operationum debilitatur per attentionem ad alteram, sed magis confortatur, cum una sit ratio alterius; sicut imago rei visæ confortatur dum videtur in actu oculo exteriori; actio enim beatitudinis in beatis est ratio cujuslibet alterius actionis in eis inventæ.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Secundum concedimus, quia exemplum illud non est conveniens.

Ad tertium dicendum, quod potentia intellectiva angeli non terminatur ad duos actus secundum idem, sed secundum diversas species, quibus ad actum ordinatur.

Ad quartum dicendum, quod inter actum et objectum nihil cadit medium; sicut species cadit media inter intellectum et ejus actum: unde non est simile.

ART. VIII. — UTRUM ANGELUS MERUERIT SUAM BEATITUDINEM.

(1 part., qu. 62, art. 4; et II, dist 5, qu. 2, art. 3).

Circa tertium sic proceditur: 1. Videtur quod angelus non meruerit suam beatitudinem. Quod enim est beatum, perfectum est; quod autem meretur, est adhuc imperfectum. Sed non potest idem esse simul perfectum et imperfectum. Ergo non potest angelus mereri beatitudinem dum habet eam.

2. Præterea, angelus beatus est comprehensor; nullus autem meretur nisi viator. Si dicatur, quod in primo instanti quo beatus fuit angelus, beatitudinem meruit; contra: Ergo simul fuit viator et comprehensor; quod falsum est, cum hoc sit solius Christi.

3. Præterea, beatitudo, secundum Philosophum (X Ethic., comm. 10), in actu consistit, sed in actu perfecto; et similiter meritum in actu sed imperfecto. Non autem potuit esse quod actus angeli simul esset perfectus et imperfectus. Ergo non potuit esse quod simul esset beatus et beatitudinem meruerit.

Sed contra: beatitudo a nulla pura creatura habetur sine merito, cum habeat præmii rationem. Sed angelus non potuit eam mereri nisi in primo instanti quo beatus fuit, quia ante non habuit gratiam, ut quidam ponunt, et sic mereri non potuit. Ergo in primo instanti suæ beatitudinis eam meruit.

Respondeo dicendum, quod de conditione angeli triplex est positio.

Quidam enim posuerunt, quod angelus in primo instanti suæ creationis fuit beatus. Sed hoc videtur inconveniens; quia pari ratione alii a primo instanti fuissent miseri: quod etiam quidem dicunt, sed absurdum est et condemnatum.

Alii vero dicunt, quod fuerunt conditi in gratia omnes, et in ea quidam perseverantes beatitudinem meruerunt, alii vero contra eam agentes, facti sunt miseri. Et hæc opinio nihil difficultatis habet, unde præ cæteris mihi magis placet.

Tertii vero dicunt, quod fuerunt creati angeli in puris naturalibus, et quibusdam conversis ad Verbum simul collata est gratia et beatitudo: et hi dividuntur in tres vias. Quidam enim dicunt, quod nunquam beatitudinem meruerunt. Sed hoc non videtur competere nisi soli Christo, qui est Filius naturalis, ut hæreditatem divinæ fruitionis sine merito habeat. Alii vero dicunt, quod merentur eam ex operibus quæ circa nos agunt. Et hoc etiam non videtur conveniens, ut meritum sequatur præmium; cum magis meritum sit dispositio ad præmium. Tertii vero dicunt, quod in primo instanti beatitudinem meruerunt ex hoc ipso quod ad Verbum conversi

sunt. Et hæc opinio inter has tres probabilior est.

Unde ad ejus evidentiam sciendum est quod meritum se habet ad præmium sicut motus ad terminum, et sicut fieri ad factum esse. In his autem quæ successive fiunt, prius est fieri quam factum esse; in his vero quæ fiunt subito, simul est fieri et factum esse, sicut simul aer illuminatur et illuminatus est, et simul res creatur et creata est. Cujus ratio est, quia instans illud in quo primo aliquid factum est, est terminus temporis præcedentis, in quo non erat: et sic aliquid de aliqua proprietate illius temporis retinet, in quantum potest dici quod ante hoc instans res ista non fuit. Et quamvis in his quæ per modum successivum fiunt, *fieri* attribuatur tempori præcedenti, in momentaneis tamen factionibus *fieri* non potest attribui nisi ipsi instanti primo, quod dividit inter esse et non esse rei. Unde, quamvis in omnibus aliis instantibus sequentibus possit dici quod hoc factum est, non tamen potest dici quod fiat et factum est, nisi in primo.

Similiter dico, quod in primo instanti quo mens angelica conversa est ad Verbi fruitionem; et beata quidem erat ratione perfectæ fruitionis, quasi in facto esse existens, et beatitudinem merebatur, in hoc quod convertebatur ad Verbum, non præexistente beatitudinis perfectione, sed quasi existens in ipso *fieri* beatitudinis; sed postmodum mens angeli est tantum beata, et non beatitudinem meretur. Similiter est de contritione; quia in eodem instanti est terminus præparationis ad gratiam et gratiæ infusio.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet ponere idem simul esse perfectum et imperfectum; sed idem simul esse perfectum et terminum imperfectionis, vel nunc primo esse perfectum.

Ad secundum dicendum, quod angelus meretur ut viator, non quasi distans a termino, sed ut in termino viæ existens.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

ART. IX. — UTRUM ANGELUS MOVEATUR IN INSTANTI.

(1 part., qu. 53, art. 3).

Ad quartum sic proceditur: 1. Videtur quod angelus moveatur in instanti. Sicut enim dicitur in lib. de Intelligentiis, in motu angeli magnitudo spatii distantiam non operatur. Sed propter distantiam, quam facit magnitudo spatii, contingit quod aliquid non æque cito perveniat ad propinquum et distans. Ergo angelus æque cito ad distans et propinquum pervenit. Sed omne tale movetur in instanti. Ergo angelus in instanti movetur.

2. Præterea, sicut se habet mobile divisibile ad motum divisibilem sucessivum, ita se habet mobile indivisibile ad motum indivisibilem et instantaneum. Sed corpus, quod est mobile divisibile, movetur successive in tempore divisibili. Ergo angelus, qui non est mobile divisibile, ex hoc quod caret quantitate, movetur subito, vel in instanti.

3. Præterea, Aristoteles, IV Physic. (text. comm. 7), probat, quod si aliquid moveretur in vacuo, moveretur in instanti, propter hoc quod medium mobili non resistit. Sed sicut vacuum non resistit corpori in motu, ita nec aliquid plenum ipsi angelo. Ergo angelus movetur in instanti.

Sed contra est quod dicit Augustinus, VIII super Gen. ad litteram, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Angelus autem est creatura spiritualis. Ergo movetur per tempus, et non in instanti.

Respondeo dicendum, quod in omni motu oportet intelligere successionem et tempus per aliquem modum, eo quod termini cujuslibet motus sunt sibi oppositi invicem, et incontingentes, ut patet in I Physic. (text. comm. 64). Unde oportet quod omne mobile intelligatur esse primum in uno termino motus, et posterius in altero; et sic sequitur successio. Sed transire de uno termino ad alterum in motibus corporalibus contingit dupliciter. Uno modo sicut de instanti in instans. Hoc autem esse non potest nisi quando sunt tales termini motus inter quos est accipere aliquo modo medium, sicut inter duo instantia est tempus medium, ut patet in loci mutatione et alteratione, augmento aut diminutione; et hi motus dicuntur continui propter continuitatem ejus super quod transit motus, cujus est plus et minus accipere. Alio modo transitur de uno termino motus in alium, sicut de tempore in instans et hoc accidit in

motibus quorum termini sunt privatio et forma, inter quæ constat medium non esse: unde non potest sic transiri de uno extremo in alterum, ut quandoque in neutro extremorum sit, sicut transitur de instanti in instans, ita quod in neutro est instantium, sed in medio tempore; et hujusmodi motus sunt generatio et corruptio, et illuminatio, et hujusmodi; in quibus oportet dicere, quod unus terminus erat in toto tempore præcedente, et alius in instanti ad quod tempus terminatur. Hujusmodi autem mutationes sunt termini motus cujusdam, sicut illuminatio diei est terminus motus localis solis; unde in toto tempore præcedente quo sol movetur ad punctum directæ oppositionis, erant tenebræ; in ipso vero instanti quo pervenit ad punctum prædictum, est lumen: et similiter est de generatione et corruptione, quæ sunt termini alterationis. Et quia inter tempus et instans non cadit aliquod medium, nec est aliquod instans accipere immediate præcedens ultimum temporis, inde est quod in hujusmodi mutationibus absque omni medio transitur de uno extremo in aliud; nec est accipere ultimum tempus in quo fuerit in termino *a quo*, sed ultimum tempus, quod terminatur ad instans in quo est in termino *ad quem*. Et ideo hujusmodi mutationes instantaneæ dicuntur.

Hoc autem dici non potest in motu angeli, eo quod nullum ordinem habet ad aliquem motum continuum, ut possit dici terminus ejus. Unde oportet ponere quod intelligatur transire de termino motus in terminum motus, sicut transitur de instanti in instans, et non sicut transitur de tempore in instans, eo quod tempus non potest intelligi sine motu. Unde, cum esse angeli in termino *a quo* a nullo motu dependeat, non potest dici quod sit ibi in tempore, sed in quodam *nunc;* et similiter in termino ad quem cum alio *nunc*. Sed hujusmodi *nunc* non sunt termini hujusmodi temporis quod est numerus motus cæli, eo quod motus angeli nullo modo dependet a motu cæli, ut ejus numero mensuretur: nec oportet ea continuari per medium tempus: continuitas enim temporis sequitur continuitatem motus, et continuitas motus sequitur continuitatem magnitudinis super quam transit motus, ut habetur in IV Phys. (text. comm. 99). Sed in ipsis operationibus angeli, ratione quarum dicitur moveri per diversa loca, non est invenire aliquam continuitatem, sed consequenter se habent; unde et *nunc*, quæ mensurant motum angeli, sunt consequenter se habentia, et non est inter ea aliquid continuans; et ipsa pluralitas sic se consequentium est quoddam tempus, in quo dicimus angelum moveri; et hoc consonat dictis Philosophi, ubi dicit quod *ejusdem rationis est indivisibile moveri, et tempus componi ex nunc.*

Ad primum ergo dicendum, quod non requiritur tempus in motu angeli propter distantiam, sed propter incontinentiam terminorum; quia scilicet non contingit angelum esse in duobus locis simul.

Ad secundum dicendum, quod successio motus non solum sequitur divisionem mobilis, sed etiam ejus super quod transit motus: quia secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu, ut dicitur in IV Phys. (text. comm. 104). Licet ergo angelus sit indivisibilis, tamen loca secundum quæ moveri dicitur, sunt divisa ad invicem; et ideo oportet in motu ejus intelligi aliquam divisionem.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non impediat aliquid plenum angelum in suo motu, tamen propter rationem jam dictam oportet in motu ejus intelligi diversa *nunc*. Ratio autem Philosophi est magis ducens ad impossibile quam ostensiva, ut Commentator, ibidem, dicit.

ART. X. — UTRUM ANGELI POSSINT AGERE IN HÆC CORPORA INFERIORA.

(1 part., qu. 110, art. 2, 3; et II, dist. 8, art. 5 corp.).

Circa quintum sic proceditur: 1. Videtur quod angeli non possint agere in hæc corpora inferiora. Actio enim non potest nisi inter ea quæ habent aliquam convenientiam ad invicem. Sed angelus non habet convenientiam cum istis corporibus; cum corruptibilium et incorruptibilium etiam genus non sit unum ut dicitur in X Metaphys. (text. com. 26). Ergo angeli in hæc corpora non possunt agere.

2. Præterea, si agunt angeli in hæc corpora: aut agunt per imperium, aut per influxum. Si per imperium, æqualiter agere possunt in propinqua et in distantia; quod est contra Damascenum,

qui dicit, quod ubi operantur, ibi sunt. Si vero per influxum, oportet quod illud quod influunt, per medium transeat; medium autem corporale non est receptivum spiritualis impressionis. Ergo nullo modo possunt angeli agere in hæc inferiora corpora, neque in animas nostras.

3. Præterea, non possunt dici agere vel influere sicut fons influit rivo, ut idem numero quod prius est in angelo, postmodum in his inferioribus fiat; quia sic in agendo aliquid amitteret; nec iterum illud quod in his inferioribus recipi dicitur, per eorum influxum creando, quia angeli creatores non sunt: nec iterum educendo de potentia in actum, quia ad hoc natura sufficit. Ergo angeli nullo modo in inferiora agunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit in III de Trinit., quod ea quæ divinitus in corporalibus fiunt, ministerio angelorum fiunt. Gregorius etiam dicit in IV Dialog., quod omnia corporalia per spirituales substantias administrantur.

Respondeo dicendum, quod de actione angelorum in hæc inferiora corpora duplex est opinio apud philosophos, Commentator enim vult, in X Metaph., quod substantiæ spirituales non possunt imprimere in hæc inferiora corpora nisi mediantibus corporibus cælestibus, quæ a substantiis incorporeis moventur, secundum philosophos. Avicenna vero vult, in sua Metaphys. et in VI de naturalibus, quod dupliciter imprimunt in hæc inferiora: uno modo per motum orbium; et alio modo per imperium immediate: quia formæ intellectus eorum sunt factivæ, secundum eum, et materia sensibilis obedit eorum conceptionibus plusquam quibuslibet qualitatibus activis et passivis: et exinde est, secundum eum, quod in istis inferioribus fiunt aliquæ transmutationes quandoque ex conceptionibus superiorum substantiarum præter totum ordinem causarum naturalium. Sed hæc opinio secunda repugnat dictis Augustini in III de Trinit.; ubi dicitur, quod angelis non servit ad nutum materia corporalis. Repugnat etiam rationi: quia, quamvis quod est potentia in materia, sit actus in substantiis, multo nobilius tamen materia corporalis non est proportionata potentia respectu talis actus, quo substantiæ spirituales in actu sunt. Oportet autem agens quod educit de potentia in actum, esse materiæ proportionatum; unde non potest esse quod virtus substantiæ spiritualis creatæ se extendat ad materiæ transmutationem immediate, sed mediante aliquo agente naturali. Quamvis enim ei non obediat corporalis materia ad formalem transmutationem, immediate tamen obedit ei localiter ad motum localem; et per hanc virtutem possent congregare et circumponere aliqua agentia naturalia ad aliquem effectum perficiendum. Ea vero ad quæ nulla virtus naturalis se extendit, fiunt sola divina virtute, quæ sola potest naturalem ordinem immutare. Sed quia mentes nostræ sunt proportionatæ et propinquæ ad recipiendum actionem angelorum, ideo in mentes nostras agere possunt dupliciter. Uno modo, confortando intellectum nostrum, sicut in corporalibus minus calidum confortatur per magis calidum. Alio modo per agens naturale ipsius intellectus, sicut etiam agit in corpora; et hoc est in quantum lumine angelico illustrantur phantasmata ad aliquas nobiliores conceptiones imprimendas quam lumine intellectus agentis exprimi possent.

Ad primum ergo dicendum, quod angeli habent convenientiam cum istis inferioribus corporibus, quæ est convenientia moventis ad motum: possunt enim movere motu locali corpora, non solum illa cælestia immediate, sed etiam hæc inferiora; ut sic sententia nostra de actione angelorum in corpora, sit media inter duas opiniones philosophorum prædictas.

Ad secundum dicendum, quod angelus agit in hæc corpora movendo ea localiter per imperium; sed imperium non dicitur hic sine virtute activa, quam oportet aliquo modo contingere corpus motum; cum movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in VII Physic. (text. comm. 7). Actio vero qua influere dicitur in animam nostram, confortando eam ad intelligendum, non oportet quod transeat per medium corporale; quia hoc facit in spiritualibus ordo quod in corporalibus situs, secundum Augustinum. Animæ vero nostræ ordine naturæ quasi contiguantur ipsis angelis, sicut angelus inferior superiori unde non oportet quod interveniat medium corporale.

Ad tertium dicendum, quod angeli

neque in anima neque in natura corporali aliquid creant, sed solum educunt de potentia in actum : et quamvis naturale agens de potentia in actum educere possit, non tamen ita perfecte sicut angelus.

QUÆSTIO V.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad homines. Et primo quantum ad naturam. Secundo quantum ad gratiam. Tertio quantum ad culpam. Quarto quantum ad gloriam. Quantum ad naturam quæruntur duo : 1° utrum vegetabilis et sensibilis anima sint a creatione ; — 2° utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.

ART. XI. — UTRUM ANIMA VEGETABILIS ET SENSIBILIS EDUCANTUR IN ESSE PER CREATIONEM.

(Art. 44, 216, ad 1 et 4 ; et 1 part., qu. 118, art. 1 ; et de Pot., qu. 3, art. 2).

Ad primum sic proceditur : 1. Videtur quod anima vegetabilis et sensibilis educantur in esse per creationem. Ut enim dicit Augustinus in lib. de vera Religione, substantia vivens naturæ ordine præfertur substantiæ non viventi. Sed anima sensibilis et vegetabilis, sunt substantiæ viventes. Ergo sunt nobiliores omnibus substantiis non viventibus. Aliquæ autem substantiæ non viventes sunt immediate a Deo creatæ, ut elementa hujus mundi. Ergo et anima sensibilis et vegetabilis immediate a Deo creantur, cum nobilitas facientis demonstret nobilitatem facti.

2. Præterea, omne cui proprie competit fieri, vel fit ex nihilo, vel fit ex aliquo. Sed animæ vegetabili vel sensibili competit proprie fieri. Ergo, cum non fiant ex aliquo, quia non habent materiam partem sui, relinquitur quod fiant ex nihilo, et sic exeunt in esse per creationem. Probatio mediæ. Omne quod proprie habet esse, si non semper fuit, proprie dicitur fieri. Sed anima sensibilis proprie et vere habet esse, cum sit substantia operans, movet enim corpus : nihil autem habet propriam operationem nisi quod habet proprium esse. Ergo, cum anima sensibilis hujus animalis non semper fuerit, proprie competit ei fieri ; et sic restat quod creetur.

1. Sed contra est quod Philosophus dicit in II de Anima (text. comm. 59), quod sensitivi prima mutatio fit a generante. Prima autem mutatio sensitivi est secundum quam acquirit actum primum, qui est anima sensitiva. Ergo fit per generationem, et non per creationem.

2. Præterea, omne illud quod præcedit in semine hominis ante introductionem animæ rationalis, est per generationem, et non per creationem. Sed anima vegetabilis et sensibilis præcedunt in semine hominis, quia primum est vivum quam animal, et animal quam homo, secundum Philosophum, XIV de Animalibus. Ergo etiam in homine est anima sensibilis et vegetabilis per generationem.

3. Præterea, cum Deus in instanti operetur, natura vero successive ; omne illud quod per actionem successivam exit in esse, est ab aliquo agente naturali. Sed anima sensibilis et vegetabilis producuntur actione successiva : quia determinato spatio temporis vivificatur conceptus et sensificatur. Ergo anima sensibilis et vegetabilis sunt a naturali agente, et non per creationem.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem est duplex opinio. Quidam enim dicunt animam sensibilem et vegetabilem esse ex creatione ; alii vero ex traduce : et hæc diversitas apud philosophos invenitur non solum de istis animabus, sed etiam de omnibus formis substantialibus. Quidam enim, ut Plato et Avicenna, posuerunt omnes formas ab extrinseco esse ; qui præcipue ex duobus movebantur. Primo quidem, quia cum formæ non habeant materiam partem sui, non possunt fieri ex nihilo, unde oportet quod a creante fiant. Secundo, quia in rebus inferioribus non videbant principia actionum, nisi qualitates activas et passivas, quas judicabant insufficientes ad productionem formarum substantialium, cum nihil agat ultra suam speciem. Sed in hoc videntur fuisse decepti quia attribuebant fieri proprie istis formis, cum tamen fieri non sit nisi compositi, cujus etiam proprie est esse : formæ enim esse dicuntur non ut subsistentes, sed ut quo composita sunt ; unde et fieri dicuntur non propria factione, sed per factionem suppositorum, quæ transmutantur transmutatione materiæ de potentia in actum : unde, sicut composita fiunt per agentia naturalia, ita etiam formæ quæ non sunt

subsistentes. Qualitates autem activæ agunt ad formas substantiales in virtute substantialium formarum, quarum sunt instrumenta; sicut calor ignis agit ut instrumentum animæ nutritivæ, ut dicitur in II de Anima (text. comm. 41). Anima autem vegetabilis et sensibilis non sunt formæ subsistentes, alias remanerent post corpora; unde oportet quod fiant a generante per actionem compositorum, sicut et ceteræ formæ materiales. Sola autem anima intellectiva, quæ habet esse subsistens, cum maneat post corpus, est ab extrinseco per creationem. Si autem sensibile et vegetabile et intellectivum in homine in diversis substantiis animæ radicantur, tunc et vegetabilis et sensibilis hominis in generante erit.

Sed quia hæc opinio repugnat dictis philosophorum, qui in uno animato unam animam tantum posuerunt; ad quam omnes operationes animæ pertinent; et etiam contra dicta Sanctorum, improbantium pluralitatem animarum, ut patet in lib. de ecclesiasticis dogmatibus, ideo approbato quod in homine sit tantum una substantia animæ, cujus potentiæ sunt vegetativum, sensitivum et intellectivum; dicimus, quod anima hominis, quæ omnes has potentias animæ sustinet, a Deo creatur, quamvis per operationem naturalis agentis fiat ut corpus organizatum actu perficiatur per potentias, quæ sunt corporalium partium actus.

Ad primum ergo dicendum, quod anima vegetabilis et sensibilis non sunt substantiæ viventes sicut nec subsistentes, sed sunt principia vivendi et essendi; et iterum non oportet, si quid minus nobile sit a Deo immediate, quod etiam quod est magis nobile: quia Deus, cum non habeat limitatam virtutem nec agat necessitate naturæ, potest agere et nobiliora et minus nobilia secundum suam voluntatem, sicut immediate produxit prima individua brutorum animalium, quibus tamen homines, qui nunc generantur ex semine, nobiliores sunt.

Ad secundum dicendum, quod animæ sensitivæ non convenit per se esse, nec fieri nec operari: nulla enim est actio animæ in qua corpus non communicet. Est enim duplex potentia motiva animæ sensitivæ: una quæ imperat, scilicet appetitiva cujus actus constat, quæ affixa musculis et nervis est principium mobilitatis in eis; sed ipsa distinctio partium corporalium facit quod una pars animalis est movens et alia mota; et ita possunt moveri ex se.

Alia quæ sunt in contrarium, concedimus, nisi quantum pertinet ad hominem, in cujus semine quamvis præcedat vegetativa et sensitiva anima imperfecte, cum illis cessantibus introducatur per creationem anima rationalis, quæ perfecte continet quod in eis erat imperfectionis. Nam secundum Avicennam in generatione animalis ex semine interveniunt multæ generationes et corruptiones.

ART. XII. — UTRUM IMPERARE SIT ACTUS RATIONIS.

(1-2, quæst. 17, art. 1; et 1 part., quæst, 1, art. 5, ad 2).

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod imperare sit actus rationis. Quia Philosophus dicit I Ethic.: *Ratio recte et ad optima deprecatur, et obedit ei quod est continentis.* Ergo imperare et deprecari, et hujusmodi, videntur ad rationem pertinere.

Sed contra: imperare ad dominium pertinet. Sed nos sumus domini nostrorum actuum per voluntatem. Ergo imperare est actus voluntatis.

Respondeo dicendum, quod in imperio duo concurrunt, quorum unum est rationis, aliud voluntatis. Qui enim imperat aliquid, inclinat ad faciendum, quod voluntatis est, ipsius enim est movere per modum agentis; et iterum ordinat eum cui imperat, ad exequendum illud quod imperatur; et hoc ad rationem pertinet, cujus est ordinare. Et si duorum horum ordo consideretur, videtur primum esse inclinatio voluntatis in aliquid per electionem; et postea in principio executionis ordinatur per quos fieri debeat quod electum est. Et sic imperium erit immediate actus rationis, sed voluntatis quasi primo moventis.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO VI.

Deinde quæritur quantum ad gratiam pertinet, utrum caritas secundum suam essentiam augeatur

ART. XIII. — UTRUM CARITAS PER SUAM ESSENTIAM AUGEATUR.

(2-2, qu. 24, art. 4 et 5; et 1, dist. 17, quæst. 2, art. 2).

Et videtur quod non. Cum enim augmentum sit quædam mutatio vel variatio; quod secundum essentiam augetur, secundum essentiam variatur vel mutatur. Sed quod mutatur vel variatur secundum essentiam, aut generatur aut corrumpitur. Ergo, si caritas secundum essentiam augetur, corrumpitur; non enim generatur, cum prius fuerit.

2. Præterea, caritas non habet quantitatem nisi virtualem. Sed virtus caritatis est ipsa essentia ejus. Ergo quantitas caritatis est essentia ejus; non ergo potest esse quod varietur quantitas caritatis sine variatione essentiæ ejus; et sic, si augetur secundum suam essentiam, oportet quod esse ejus vel generetur vel corrumpatur.

Sed contra: præmium essentiale respondet ipsi essentiæ caritatis. Sed quidam proficiunt ad majus præmium essentiale. Ergo in eis caritas secundum essentiam augetur.

Respondeo dicendum, quod caritas secundum suam essentiam augetur. Sed notandum est, quod hæc præpositio *secundum* varias habitudines importat; quandoque denotat subjectum, ut cum dicitur, Iste est albus secundum pedem, quia pes est subjectum albedinis: quandoque vero formam, ut cum dicitur, Iste est coloratus secundum albedinem. Cum ergo dicitur aliquid secundum hoc moveri, potest intelligi vel subjectum vel forma. Cum enim dicitur, Iste movetur secundum manum, notatur subjectum motus; cum vero dicitur, Iste movetur secundum locum, notatur id quod formaliter specificat motum. Sic ergo cum dicimus caritatem secundum essentiam augeri, denotatur subjectum augmenti, ut sit sensus, ipsa essentia caritatis augetur; sicut cum dicimus, album augetur secundum essentiam suam; non autem designatur forma specificans motum, ut sit sensus, augetur secundum essentiam, idest augmentum ejus est motus in esse vel in essentia; et sic dicitur augmentum esse secundum quantitatem. Et quamvis quantitas caritatis, quæ est virtus, sit idem quod essentia caritatis, non tamen oportet quod essentia caritatis tollatur; quia etiam in augmento corporali ipsa essentia quantitatis non tollitur, cum semper maneat dimensio interminata; sed secundum diversas terminationes quas recipit, fit mutatio de parvo in magnum, quæ est augmentum: ita etiam ipsa virtus caritatis non tollitur per essentiam suam, sed variatur terminatio ejus. Omnis autem forma recepta in aliquo subjecto, terminationem recipit secundum capacitatem recipientis; unde quanto subjectum caritatis magis disponitur ad caritatem, scilicet ad congregationem sui ad Deum, tanto majorem participat caritatem; et sic caritas secundum suam essentiam augeri dicitur.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO VII.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad culpam, et quæruntur duo: 1° utrum Petrus negando Christum peccaverit mortaliter; — 2° utrum habere plures præbendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale.

ART. XIV. — UTRUM PETRUS NEGANDO CHRISTUM PECCAVIT MORTALITER.

(2-2, qu. 24, art. 1, ad 2; et de Ver., qu. 2, art. 6, ad 2).

Circa primum sic proceditur: 1. Videtur quod Petrus negando Christum non peccavit mortaliter. Dicit enim quædam Glossa, quod peccavit per subreptionem. Sed peccatum per subreptionem est veniale, et non mortale; unde primi motus, qui per subreptionem fiunt, sunt peccata venialia. Ergo peccavit tantum venialiter.

2. Præterea, Bernardus dicit in lib. de dilectione Domini, quod in Petro caritas fuit sopita, non extincta. Sed per peccatum mortale caritas extinguitur. Ergo Petrus non peccavit mortaliter.

Sed contra est quod Gregorius dicit in Moral. quod Petrus ab ipsis faucibus diaboli eripitur. Sed in faucibus diaboli

non est aliquis nisi per peccatum mortale. Ergo Petrus peccavit mortaliter.

Respondeo dicendum, quod absque dubio Petrus peccavit mortaliter negando Christum; quod quidem patet ex duobus. Primo, quia negavit fidem in loco ubi periclitabatur, et ejus confessio requirebatur: *Ore enim confessio fit ad salutem*, ut dicitur ad Rom. x, 10; in quo videtur quod sit de necessitate salutis confessio fidei in casu prædicto; et sic præcipue mendacium in his quæ fidei sunt, est perniciosissimum, secundum Augustinum in lib. de Mendacio. Secundo, quia defectui confessionis et mendacio addidit perjurium et blasphemiam; quia, ut dicitur Matth. xxvi, 14, *cœpit detestari et jurare quia non novisset hominem*, quæ constat esse gravia peccata. Unde Glossa dicit ibidem: *Tertio cœpit detestari et jurare quia non novisset hominem; quia perseverare in peccato dat incrementum scelerum; et qui minima spernit, cadit in majora.*

Ad primum ergo dicendum, quod surreptio dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod opponitur deliberationi; et sic primi motus dicuntur esse surreptitii; et sic Petrus ex surreptione non peccavit. Alio modo secundum quod opponitur electioni; et sic Petrus ex surreptione peccavit; quia non peccavit ex electione quasi ex certa malitia, sed ex passione timoris. Talis autem surreptio non excusat a mortali; sicut patet in incontinente, qui fornicatur motus concupiscentia, cum tamen haberet propositum continendi.

Ad secundum dicendum, quod Bernardus improprie loquitur; et ejus verbum, ut verificetur, est intelligendum de quadam dilectione familiaritatis quam Petrus ad Christum conceperat, quæ in eo mansit etiam post negationem: vel si intelligatur de caritate gratuita, intelligendum est, quod non fuit extincta secundum prædestinationem divinam quæ ejus pœnitentiam præparabat, quamvis esset in se extincta secundum actum.

ART. XV. — UTRUM HABERE PLURES PRÆBENDAS SINE CURA ANIMARUM, ABSQUE DISPENSATIONE, SIT PECCATUM MORTALE.

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod habere plures præbendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale. Quicumque enim facit contra statutum Concilii, peccat mortaliter. Sed qui habet plures præbendas, facit contra statutum Concilii generalis. Ergo peccat mortaliter. Probatio mediæ. Dist. 7 dicitur in quodam decreto Urbani Papæ (quod incipit, *Sanctorum canonum*): *Omnino aliquem in duabus Ecclesiis titulari non liceat; sed unusquisque in qua titulatus est, in ea tantum canonicus habeatur. Licet enim Episcopus dispositione unus diversis præesse possit Ecclesiis, canonicus tamen præbendarius nisi unius Ecclesiæ, in qua conscriptus est, esse non debet.*

2. Præterea, 14, quæst. 1, dicit quoddam decretum septimæ Synodi: *Clericus ab instanti tempore in duabus non connumeretur Ecclesiis; negotiationis enim est hoc, et turpis lucri commodum, et ab ecclesiastica consuetudine penitus alienum;* et sic idem quod prius.

3. Præterea, Chrysostomus dicit: *Quod tenebra eruit erubuit, lumen erubescat: quod figuræ non fuit concessum, rei reor esse illicitum.* Figuræ autem non fuit concessum, quod inter Levitas qui capiebat in Bethlehem, caperet in Jerusalem. Ergo, cum perfectiores esse debeamus, qui capit in Tyro, non capit in Damasco.

4. Præterea, Bernardus dicit: *Qui non unus sed plures est in beneficiis, non unus sed plures erit in suppliciis.* Sed qui habet plures præbendas, plures est in beneficiis. Ergo plures erit in suppliciis; et sic gravissime peccat.

5. Præterea, quicumque committit se discrimini et periculo peccati mortalis, peccat mortaliter. Ipse est hujusmodi, quia recipiendo plures præbendas jurat statuta utriusque Ecclesiæ, in quibus præbendatur, quæ aliquando non possunt simul servari; utpote si eodem tempore vocetur ad electionem in utraque Ecclesia, vel ad aliqua Ecclesiæ negotia peragenda; et præcipue si sit causa inter duas Ecclesias, cum utrique teneatur. Ergo videtur quod peccet mortaliter.

1. Sed contra est, quia illud quod vergit in commune periculum, non est ab Ecclesia sustinendum. Sed Ecclesia sustinet ut aliqui communiter habeant duas præbendas. Ergo in hoc non est periculum peccati mortalis.

2. Præterea, licitum est alicui patri-

monium habenti præbendam accipere. Sed major est convenientia inter ecclesiastica beneficia quam inter patrimonium et præbendam. Ergo etiam licet habenti unam præbendam, accipere aliam.

Respondeo dicendum, quod omnis quæstio in qua de mortali peccato quæritur, nisi expresse veritas habeatur, periculose determinatur; quia error quo non creditur esse peccatum mortale, quod est peccatum mortale, conscientiam non excusat a toto, licet forte a tanto. Error vero quo creditur esse mortale quod non est mortale, ex conscientia ligat ad peccatum mortale. Præcipue autem periculosum est, ubi veritas ambigua est; quod in hac quæstione accidit. Cum enim hæc quæstio ad theologos pertineat, inquantum dependet ex jure divino vel ex jure naturali; et ad juristas, inquantum dependet ex jure positivo; inveniuntur in ea theologi theologis et juristæ juristis contrarie sentire. In jure namque divino non invenitur determinata expresse, cum in sacra Scriptura expressa mentio de ea non fiat, quamvis ad eam argumenta ex aliquibus auctoritatibus Scripturæ forte adduci possint, quæ tamen non lucide veritatem ostendunt.

Determinando vero eam secundum jus naturale, sic videtur ad præsens de ea dicendum: quod actionum humanarum multiplex est differentia. Quædam enim sunt quæ habent deformitatem inseparabiliter annexam, ut fornicatio, adulterium, et alia hujusmodi, quæ nullo modo bene fieri possunt: de numero talium non est habere plures præbendas; alias in nullo casu dispensationem recipere posset, quod nullus dicit. Quædam vero sunt actiones quæ de se indifferentes sunt ad bonum vel malum, ut levare festucam de terra, vel aliquid hujusmodi; inter quarum numerum quidam computant habere plures præbendas, dicentes: Ita licitum est habere plures præbendas, sicut habere plura poma. Sed hoc non videtur esse verum; cum hoc quod est habere plures præbendas, plurimas in se inordinationes contineat; utpote quia non est possibile aliquem in pluribus Ecclesiis deservire, in quibus est præbendatus; cum præbendæ videantur esse ordinatæ quasi quædam stipendia Deo ibidem ministrantium. Sequitur etiam diminutio cultus divini, dum unus loco plurium instituitur. Sequitur etiam in aliquibus defraudatio voluntatum testatorum, qui ad hoc aliqua bona Ecclesiis contulerunt, ut certus numerus Deo deservientium ibi esset. Sequitur etiam inæqualitas; dum unus pluribus beneficiis abundat, et alius nec unum habere potest: et multa alia hujusmodi, quæ de facili patent. Unde non potest contineri inter indifferentes actiones; et multo minus inter eas quæ sunt secundum se bonæ, ut dare eleemosynam, et hujusmodi. Sunt vero quædam actiones quæ absolute consideratæ, deformitatem vel inordinationem quamdam important, quæ tamen aliquibus circumstantiis advenientibus bonæ efficiuntur; sicut occidere hominem vel percutere, in se deformitatem quamdam importat; sed si addatur, occidere malefactorem propter justitiam, vel percutere delinquentem causa disciplinæ, non erit peccatum, sed virtuosum. In numero harum actionum videtur esse habere plures præbendas. Quamvis enim aliquas inordinationes contineat; tamen aliæ circumstantiæ possunt supervenire ita honestantes actum, quod prædictæ inordinationes totaliter evacuantur; utputa si sit necessitas in pluribus Ecclesiis ejus obsequio, et possit plus servire Ecclesiæ vel tantumdem absens quam alius præsens, et si qua alia sunt hujusmodi: et tunc, istis conditionibus supervenientibus, cum recta intentione, non erit peccatum, etiam nulla dispensatione interveniente, si consideretur tantum jus naturale: quia dispensatio ad jus naturale non pertinet, sed solum ad positivum. Si vero aliquis hac intentione plura beneficia habeat, ut sit ditior, ut lautius vivat, et ut facilius ad Episcopatum perveniat in aliqua Ecclesiarum ubi est præbendatus, non tolluntur prædictæ deformitates, sed augentur: quia cum tali intentione et unum beneficium habere, quod nullam inordinationem importat, esset illicitum. Et sic quidem esset dicendum secundum jus naturale, etiam nullo jure positivo superveniente.

Nunc autem certum est per antiqua jura hoc esse prohibitum: patet etiam huic prohibitioni consuetudinem esse contrariam, per quam quidam dicunt illa jura esse abrogata. Nam per contrariam consuetudinem jura humana abrogantur. Quidam vero dicunt, per hanc

consuetudinem antiqua jura non abrogari, eo quod quædam Decretalis ait: *Multa per patientiam tolerantur: quæ si in judicium fuerint deducta, justitia cogente cassarentur.* Et hæc controversia juristis est relinquenda; quamvis hoc videatur esse probabile, quod quantum ad hoc quod jura illa antiqua continent, jus naturale abrogari non possit per contrariam consuetudinem, utpote irrationalem. Quantum autem ad hoc quod solum de jure positivo continent, possunt esse abrogata; præcipue si simulantes hanc contrariam consuetudinem, in quorum potestate est jus positivum mutare, intendunt per talem dissimulationem antiqua jura mutare.

Si ergo antiqua jura, quæ hoc prohibent, in suo robore maneant, contraria consuetudine non obstante, certum est non posse aliquem plures præbendas habere absque dispensatione, etiam illis circumstantiis supervenientibus quæ secundum considerationem juris naturalis actum poterant honestare. Si autem antiqua jura sunt per consuetudinem abrogata, tunc prædictis circumstantiis supervenientibus, etiam sine dispensatione licitum est plures præbendas habere; sine quibus circumstantiis licitum non est, quantumcumque dispensatio interveniat; eo quod dispensatio humana non aufert ligamen juris naturalis, sed solum ligamen juris positivi, quod per hominem statuitur, et per hominem dispensari potest.

Et ex his de facili potest patere responsio ad objecta.

ART. XVI. — UTRUM OMNES SANCTI QUI SUNT PER ECCLESIAM CANONIZATI, SINT IN GLORIA, VEL ALIQUI EORUM IN INFERNO.

Deinde quæritur, quantum ad gloriam pertinet, utrum omnes Sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum sint in inferno; et videtur quod aliqui possunt esse in inferno de his qui sunt in Ecclesia canonizati. Nullus enim potest esse certus de statu alicujus, sicut ipsemet de se: quia *quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui est in ipso*, ut dicitur I Corinth. II, 2. Sed homo non potest esse certus de seipso, utrum sit in statu salutis: dicitur enim Eccle. IX, 1: *Nemo scit, utrum sit dignus odio vel amore.* Ergo multo minus Papa scit: ergo potest in canonizando errare.

2. Præterea, quicumque in judicando innititur medio fallibili, potest errare. Sed Ecclesia in canonizando Sanctos innititur testimonio humano cum inquirat per testes de vita et miraculis. Ergo, cum testimonium hominum sit fallibile videtur quod Ecclesia in canonizando Sanctos possit errare.

Sed contra: in Ecclesia non potest esse error damnabilis. Sed hic esset error damnabilis, si veneraretur tamquam Sanctus qui fuit peccator, quia aliqui scientes peccata ejus, crederent hoc esse falsum; et si ita contigerit, possent ad errorem perduci. Ergo Ecclesia in talibus errare non potest.

Præterea, Augustinus dicit in epistola ad Hieronymum, quod si in Scriptura canonica aliquod mendacium admittatur, nutabit fides nostra, quæ ex Scriptura canonica dependet. Sed sicut tenemur credere illud quod est in sacra Scriptura, ita illud quod est communiter per Ecclesiam determinatum: unde hæreticus judicatur qui sentit contra determinationem Conciliorum. Ergo commune judicium Ecclesiæ erroneum esse non potest; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest judicari possibile secundum se consideratum, quod relatum ad aliquid extrinsecum, impossibile invenitur. Dico ergo, quod judicium eorum qui præsunt Ecclesiæ, potest errare in quibuslibet, si personæ eorum tantum respiciantur. Si vero consideretur divina providentia, quæ Ecclesiam suam Spiritu sancto dirigit ut non erret, sicut ipse promisit, Joann. XIV, quod Spiritus adveniens doceret omnem veritatem, de necessariis scilicet ad salutem; certum est quod judicium Ecclesiæ universalis errare in his quæ ad fidem pertinent, impossibile est. Unde magis est standum sententiæ Papæ, ad quem pertinet determinare de fide, quam in judicio profert, quam quorumlibet sapientum hominum in Scripturis opinioni; cum Caiphas, quamvis nequam, tamen quia Pontifex, legatur etiam inscius prophetasse, Joann. XI. In aliis vero sententiis quæ ad particularia facta pertinent, ut cum agitur de possessionibus, vel de criminibus, vel de hujusmodi, possibile est judicium Ecclesiæ errare propter falsos testes. Cano-

nizatio vero Sanctorum medium est inter hæc duo : quia tamen honor quem Sanctis exhibemus, quædam professio fidei est, qua Sanctorum gloriam credimus, pie credendum est, quod nec etiam in his judicium Ecclesiæ errare possit.

Ad primum ergo dicendum, quod Pontifex, cujus est canonizare Sanctos, potest certificari de statu alicujus per inquisitionem vitæ et attestationem miraculorum ; et præcipue per instinctum Spiritus sancti, qui omnia scrutatur, etiam profunda Dei.

Ad secundum dicendum, quod divina providentia præservat Ecclesiam ne in talibus per fallibile testimonium hominum fallatur.

QUODLIBETUM DECIMUM

QUÆSTIO I.

Quæsitum est de Deo, angelo et anima. De Deo quæsita sunt tria : 1° de ejus unitate ; — 2° de ejus judicio ; — 3° de ejus sacramento.

ART. I. — UTRUM UNITAS ALIQUID POSITIVE DICAT IN DIVINIS, ET NON REMOTIONEM TANTUM.

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod unitas aliquid positive dicat in divinis, et non remotionem tantum, secundum opinionem Magistri. Ex privationibus enim non constituitur res aliqua. Sed ex unitatibus constituitur numerus, qui est res, cum sit species quantitatis. Ergo unitas non dicitur secundum privationem tantum.

2. Præterea, numerus sequitur distinctionem. Si ergo unitas et numerus in divinis non dicerent rem aliquam, non esset in divinis realis distinctio, quod est hæresis Sabelliana.

3. Præterea, si unitas et numerus in divinis dicuntur solummodo remotive ; per unitatem autem nihil aliud videtur removeri quam numerus, nec per numerum aliud quam unitas : sequitur quod utrumque istorum in divinis dicatur secundum negationem negationis. Sed negatio negationis non est nisi secundum rationem tantum. Ergo unitas et numerus non essent realiter in divinis, quod est inconveniens ; et sic unum et numerus aliquid positive dicunt in divinis.

Sed contra : omne quod prædicatur de aliquo, prædicatur de eo secundum propriam rationem. Sed ratio *unius* in negatione consistit : est enim *unum* quod non dividitur, secundum Philosophum. Ergo de Deo prædicatur secundum remotionem tantum.

Præterea, secundum Philosophum in X Metaphys. (text. comm. 9), unum et multa opponuntur sicut privatio et habitus. Privatio autem dicitur per remotionem tantum. Ergo *unum*, quod inter prædicta duo tenet locum privationis, dicitur per remotionem tantum.

Præterea, *unum* supra ens non addit aliquid secundum rem, quia sic res non esset una per suam essentiam. Addit ergo aliquid secundum rationem tantum. Sed quod est secundum rationem tantum, vel est negatio vel relatio. Cum ergo *unum* supra ens non addat aliquam relationem quia ad aliquid non dicitur, videtur quod addat negationem.

Respondeo dicendum, quod *unum* quod est principium numeri, de necessitate aliquid positive dicit in eo cui attribuitur ; quia, cum ex unitatibus numerus constituatur, nisi unitas res aliqua esset, numerus res esse non posset, et sic non posset poni in aliquo genere tamquam species. Si ergo *unum* quod convertitur cum ente, sit idem quod *unum* quod est principium numeri, oportet quod etiam *unum* quod convertitur cum ente, aliquid positive superaddat enti : et hoc concedit Avicenna : unde vult, quod *unum* quod convertitur cum ente, addat

supra ens aliquid quod ad genus mensuræ pertineat. Sed hoc non potest esse: quia cum *unum* quod convertitur cum ente, de qualibet re dicatur, oportet quod etiam illa res quam addit supra ens, sit una; et sic vel erit una per aliquam unitatem additam, et ita erit processus in infinitum; vel erit una per essentiam suam: quod si est, standum est in primo, ut scilicet ens ipsum dicatur unum per essentiam, non per aliquam rem additam.

Sic ergo intelligendum est secundum opinionem Aristotelis et Commentatoris ejus, quod *unum* quod convertitur cum ente, non superaddit enti rem aliquam, sed solum negationem divisionis; et sic hujusmodi *unum*, et ponit aliquid in quantum in suo intellectu includit ens, et dicitur remotive quantum ad id quod superaddit enti. *Unum* vero quod est principium numeri, quod superaddit enti aliquid de genere mensuræ, et similiter numerus cujus est principium, inveniuntur in rebus habentibus dimensionem; quia talis numerus causatur ex divisione continui; et hic numerus, scilicet ex divisione continui causatus, est subjectum arithmeticæ, etiam secundum Avicennam. Nulla autem conditio propria rei corporali potest dici de Deo, aut de aliqua substantia spirituali. Unde secundum hoc, unum et numerus quæ continentur in genere quantitatis, non dicuntur de Deo et de aliis substantiis incorporeis, sed solum *unum* quod convertitur cum ente, et multitudo ei opposita: et ideo unitas in divinis non dicitur nisi remotive, quantum ad id quod superaddit enti; quamvis ponat aliquid, secundum quod includit ens: est enim *unum*, ens indivisum.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de *uno* quod est principium numeri.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit, si nullo modo unum et numerus aliquid ponerent realiter in divinis; ponunt autem ens et rem distinctam vel indistinctam quantum ad hoc quod ens includitur in ratione *unius*, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod in ratione multitudinis includitur negatio rei; sed in ratione *unius* negatio negationis et rei simul: quod sic patet. *Unum* enim est quod non dividitur; divisio autem est quæ negatur per *unum* quod convertitur cum ente. Oportet autem quod sit talis, quod in omni divisione salvetur; hæc autem est divisio per affirmationem et negationem: et ideo hujus divisionis negatio constituit rationem *unius*. Est enim *unum* quod non dividitur tali divisione quod sit accipere hoc et non hoc. Et sic *unum*, inquantum negat affirmationem et negationem, simul est negatio rei et negationis simul. Prædicta vero divisio includitur in ratione multitudinis, et sic includitur ibi negatio rei: quia multa sunt quæ sic dividuntur, quod eorum unum non est alterum.

ART. II. — UTRUM CHRISTUS SIT DESCENSURUS AD JUDICIUM IN TERRAM.

(IV, dist. 47, quæst. 1, art. 1, qu. 1).

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod Christus non sit descensurus ad judicium in terram. Quia super illud Psalm. x, 5: *Dominus in templo sancto suo, Dominus in cœlo sedes ejus*, dicit Glossa quod Deus in cælo sedens, de bonis et malis judicat. Ergo judicium non est futurum in terra, sed in cælo.

2. Præterea, ad dignitatem judicis pertinet quod judicandi ad eum accedant, et non e converso. Sed Christus est dignissimus judex, cujus locus est cælum. Ergo homines ascendent illuc ut ibi judicentur, non autem ipse in terram descendet homines judicaturus.

3. Præterea, si judicium sit in terra futurum, præcipue videtur quod sit futurum in valle Josaphat, ut habetur Joel. III. Sed locus ille non posset tantam multitudinem hominum capere, et sic non est ibi futurum judicium. Ergo in nullo loco terræ.

Sed contra est quod dicitur ep. I ad Thessal. IV, 15, quod *Christus in jussu et in voce archangeli et in tuba Dei descendet de cœlo;* et ita videtur quod judicium in terra, non in cælo sit futurum.

Præterea, in judicio comparebunt non solum electi, sed etiam reprobi, qui habebunt corpora grossa et gravia; et sic non competit eis locus cælestis, sed terrestris. Ergo judicium non est futurum in cælo, sed in terra.

Respondeo dicendum, quod judicium ordinatur ad retributionem præmiorum; unde secundum duplex præmium, scilicet animæ et corporis, est duplex ju-

dicium Dei. Unum quo beatificat vel damnat homines quoad animam; et hoc judicium per totum hoc tempus agitur. Aliud est judicium quo præmiabuntur vel punientur homines etiam quantum ad corpora; et hoc judicium fiet post resurrectionem in fine temporis. Primum autem judicium convenit Christo ratione divinitatis, sed secundum ratione humanitatis; quia, sicut dicit Augustinus super Joan., Verbum Dei vivificat animas, sed Verbum caro factum vivificat corpora; unde etiam Joan. I, 28, dicitur: *Potestatem dedit ei judicium facere quia Filius hominis est.* Sic ergo ultimum judicium est futurum in loco qui Christo competit ratione suæ humanitatis, scilicet circa terram illam ubi natus est et passus et reliqua humanitatis complevit officia: propter quod dicitur, quod in valle Josaphat judicium est futurum, quia vallis illa subjacet monti Oliveti, unde Christus ascendit in cælum; ut sic ostendatur idem esse qui ascendit regnaturus et qui descendit judicaturus, secundum illud Actuum I, 2: *Quemadmodum vidistis eum ascendentem in cælum, ita veniet.*

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de primo judicio, quod competit Christo ratione divinitatis; ratione cujus etiam cælum ei pro loco assignatur; non quia divinitas loco claudatur, sed quia in cælo præcipue inter ceteras corporeas creaturas apparent indicia majestatis divinæ; unde cælum locus Dei dicitur, et Sanctorum, qui Deo fruuntur.

Ad secundum dicendum, quod accessus ad locum judicis, idest ascensus in cælum, est præmium quod ex judicio reportatur; unde debet judicium sequi, non præcedere: non autem ita se habet ad judicium humanum accessus ad locum judicis: et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod in judicio neque Christus neque electi erunt in terra, sed solum reprobi. Christus enim et electi erunt in aere, secundum illud I ad Thessal. IV, 16: *Rapiemur in nubibus obviam Christo in aera;* reprobi autem erunt non solum in valle illa, sed in regione circumquaque; unde Christum et electos videre poterunt tum ratione altitudinis, tum ratione claritatis.

ART. III. — UTRUM SPECIES VINI, QUÆ REMANET IN SACRAMENTO ALTARIS POST CONSECRATIONEM, ALII LIQUORI COMMISCERI POSSIT.

(3 part., quæst. 77, art. 8; et IV, dist. 12, quæst. 1 art. 2, quæst. 6).

Ad tertium sic proceditur: 1. Videtur quod species vini, quæ remanet in sacramento altaris post consecrationem, alii liquori commisceri non possit. Quia, secundum Philosophum in I de Generatione (text. comm. 84), miscibilia sunt in mixto potentia, non actu. Si ergo illa species vini alteri liquori misceatur, post mixtionem non remanebit illa species in actu. Sed deficiente specie deficit esse corpus vel sanguis Christi. Sed hoc est inconveniens; quia, secundum Philosophum, quæ sunt miscibilia, sunt etiam separabilia; et sic illa species alicui liquori admixta poterit iterum separari; qua separatione facta, erit ibi verum corpus Christi cum ea, vel sanguis, cum tamdiu corpus vel sanguis Christi sit sub specie, quamdiu species est; et sic sanguis Christi de novo incipiet esse sub specie vini alio modo quam per consecrationem; quod etiam est inconveniens. Ergo et illud ex quo sequitur; scilicet quod species vini post consecrationem alteri liquori misceatur.

2. Sed contra: forma mixti est forma accidentalis. Sed accidens superveniens non corrumpit subjectum. Ergo post mixtionem speciei cum aliquo liquore, adhuc remanet ipsa species; et sic non sequitur inconveniens prædictum.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt illis speciebus nullo modo posse admisceri aliquem liquorem, quin statim sub totis illis speciebus desinat esse sanguis Christi; et hoc ideo, quia mutatis speciebus non remanet ibi veritas sanguinis Christi; per additionem enim cujuscumque liquoris fit alia quantitas, quæ subsistit in illo sacramento aliis accidentibus; fit enim major quantitas; et sic non remanet ibi sanguis Christi. Sed hoc non videtur verum; quia species quæ in sacramento post consecrationem remanent, eodem modo corrumpuntur et non aliter quam accidisset de substantiis præexistentibus, quorum species manent; sicut ad sensum patet quod interimantur, et aliis modis transmutentur omnino, sicut accidisset de

substantia panis aut vini ante consecrationem. Constat autem per admixtionem unius guttæ aquæ non fuisse totum vinum destructum; unde nec propter hoc tota species vini corrumpitur post consecrationem; nec oportet, si augetur quantitas, quod propter hoc sit ibi alia species. Nam ipsa additio non tollit essentiam dimensionis, sed variat terminationem ejus; quæ quidem variatur non solum per additionem, sed etiam per divisionem; unde si talis variatio sufficeret ad hoc quod desineret esse sub speciebus corpus vel sanguis Christi, sequeretur quod per divisionem specierum similiter esse desineret; quod patet esse falsum.

Et ideo dicendum, quod aliqua admixtio alterius liquoris facit ut totaliter desinat esse sanguis Christi sub speciebus, et aliqua non, sed solum sub parte specierum. Si enim esset substantia vini ibi, si alius liquor in magna quantitate admisceretur, totaliter illud vinum corrumperetur, et desineret esse vinum, si liquor admixtus esset alterius speciei; vel desineret esse hoc vinum, si esset ejusdem speciei. Si autem alius liquor in parva quantitate admisceretur, non posset illius liquoris permixtio ad totum vinum pervenire, sed ad aliquam partem ejus; quam variaret vel secundum speciem, si esset alterius speciei, quam per mixtionem non totaliter amitteret: vel secundum numerum, si esset ejusdem speciei; vel speciem suam per mixtionem totaliter amitteret, sicut gutta aquæ projecta in amphoram vini.

Sic ergo si speciei post consecrationem fieret tanta permixtio extranei liquoris quæ sufficeret ad totam substantiam vini corrumpendam, sic ibi desineret esse sanguis Christi sub totis speciebus: si autem non sit tanta permixtio, desinit esse sub parte. Nam dato quod ille liquor permixtus in speciem vini mutetur, non tamen convertetur in sanguinem Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod facta permixtione speciei cum alio liquore, non remanet species eadem vel secundum speciem vel secundum numerum, vel secundum totum, vel secundum partem; et sic sub toto vel sub parte non remanebit sanguis Christi, sed substantia vini: nec etiam facta separatione denuo erit ibi sanguis Christi, quia miscibilia quæ separantur a mixto, non redeunt eadem numero, sed eadem specie.

Ad secundum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod forma mixtionis dupliciter potest intelligi. Uno modo forma per quam corpus mixtum in specie collocatur; et sic est forma substantialis; per hunc enim modum forma lapidis dicitur forma mixti. Alio modo dicitur forma mixti qualitas quædam media resultans ex simplicibus qualitatibus commixtis. Cum ergo dicitur quod forma accidentalis substantiam non destruit, posset dici quod verum est, tamen destruit accidentia; et sic species sacramentales, quæ sunt accidentia, post commixtionem non manent. Sed hæc solutio non est secundum veritatem: nam forma mixtionis cum sit quædam qualitas media, non permutat nisi simplices qualitates ex quibus componitur: species autem sacramentales non destruuntur quibuscumque qualitatibus variatis; quia si odor vini vel color mutaretur, non propter hoc desineret ibi esse sanguis Christi, nisi dimensiones quæ ceteris accidentibus subsunt, vicem substantiæ gerentes, secundum essentiam destruerentur; quod aliter accidere non potest quam accideret de substantia vini, si ibi esset. Et ideo aliter dicendum est, quod accidens non corrumpit subjectum effective, sed dispositive. Posita enim qualitate quæ est necessaria dispositio ad formam ignis, scilicet calore in summo, removetur forma aeris; et similiter posita media qualitate, quæ est necessitas ad formam mixti, aufertur forma corporis simplicis.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de angelo, utrum duratio angeli habeat prius et posterius.

ART. IV. — UTRUM DURATIO ANGELI HABEAT PRIUS ET POSTERIUS.

(II, dist. 2, quæst. 1 corp. et dist. 37, quæst. 4, art. 1).

Et videtur quod sic. In eo enim cujus duratio non habet prius et posterius, idem est esse et fuisse. Si ergo in duratione angeli non est prius et posterius, idem erit angelum esse et fuisse. Sed hoc est impossibile; quia Deus potest facere quod angelus non esset, cum non possit facere quod non fuerit.

Ergo inconveniens est dicere quod in duratione angeli non sit prius et posterius.

2. Præterea, nullum creatum est infinitum in actu. Sed duratio angeli est infinita ex parte post. Ergo non est tota simul in actu; et ita est ibi prius et posterius.

3. Præterea, mensura debet esse proportionata mensurato. Sed esse angeli est finitum in actu. Ergo esse, quod est ejus mensura, est finitum; et sic idem quod prius.

4. Præterea, ratio æternitatis in hoc perficitur quod est tota simul; quia secundum Boetium in V de Consolatione, *æternitas est interminabilis vitæ tota simul ac perfecta possessio.* Si ergo ævum, quod est angeli duratio, non habeat prius et posterius, non videtur ab æternitate differre.

Sed contra: secundum Philosophum in IV Physic. (text. com. 104), propter prius et posterius in motu, est prius et posterius in tempore, quod mensurat motum. Sed in esse angeli non est aliquis motus, nec illud esse aliquo modo motui subjacet. Ergo in ævo, quod est ejus mensura, non est prius et posterius.

Præterea, tempus nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris. Si ergo in ævo sit numerare prius et posterius, ævum nihil differt a tempore.

Respondeo dicendum, quod de re aliqua possumus loqui dupliciter: uno modo secundum quod est in rerum natura; alio modo secundum quod est in consideratione nostra. Primo modo accipitur substantia rei cum omnibus suis dispositionibus et operationibus, quia sine his substantia non invenitur in rerum natura; sed secundo modo potest accipi substantia absque suis dispositionibus, quia consideratio substantiæ non dependet a consideratione suarum dispositionum. Accipiendo ergo mensuram durationis secundum primum modum, sic soli Deo competit duratio quæ sit tota simul, et non alicui creaturæ; eo quod solus Deus est immutabilis quantum ad essentiam, et quantum ad omnia quæ circa essentiam considerari possunt. Quælibet autem creatura est variabilis vel secundum substantiam, vel secundum aliquam dispositionem aut operationem: et secundum hoc Augustinus 21 quæst. ad Orosium, ponit omnes creaturas esse in tempore, etiam angelos. Sed accipiendo mensuram durationis angeli secundo modo, prout consideratur ejus substantia absolute, ejus mensura est ævum et non tempus; de quo quidem ævo est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod in ævo est prius et posterius, sed non sicut in tempore: in tempore namque est prius et posterius cum innovatione, in ævo autem sine innovatione. Sed hoc non est intelligibile. Impossibile est enim esse alicujus durationis duas partes simul, quarum una alteram non includat, sicut mensis includit diem, unde simul est aliquid in die et in mense, sed duo dies et duo menses simul esse non possunt. Unde quandocumque in aliqua duratione ponuntur duæ partes, quarum una est prior et altera posterior, oportet quod una transeunte, alia de novo adveniat; et sic oportet in omni duratione in qua est prius et posterius, quod fiat innovatio. Mensura autem durationis innovationem habere non potest, nisi illud quod per durationem mensuratur, innovationem recipere possit. Esse autem angeli est absque innovatione, quia ex quo cœpit esse, immutabiliter perseverat; cum nec in eo sit motus, nec sit alicui motui subjectum sicut esse rerum corruptibilium est subjectum motui cælesti.

Sic ergo si attribuatur mensura angelo quantum ad substantiam tantum, illa non habet prius et posterius, sic enim mensuratur eorum esse ævo; et similiter si attribuatur eis mensura durationis quantum ad essentialem operationem beatitudinis, sic enim sunt in participatione æternitatis. Si vero attribuatur eis mensura durationis ratione aliarum operationum vel affectionum, sic eorum mensura habet prius et posterius, et ita etiam mensurantur tempore, secundum quod dicit Augustinus, VIII super Genes. ad litteram, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus.

Ad primum ergo dicendum, quod rei æternæ vel æviternæ aliquid potest attribui dupliciter. Uno modo ratione sui ipsius; et sic non attribuitur ei neque fuisse neque futurum esse, sed solum esse; quia in præterito et futuro implicatur prius et posterius, non autem in præsenti. Alio modo ratione mensuræ

adjacentis vel subjacentis, idest ratione temporis; et sic attribuitur ei fuisse per concomitantiam ad tempus præteritum, et futurum esse per concomitantiam ad tempus futurum. Ipsum enim momentum æternitatis adest toti tempori; unde dicit Augustinus de Deo, quod fuit, quia nunquam defuit: erit, quia nunquam deerit. Sic ergo Deus non potest facere angelum non fuisse, quia non potest facere quin tempus præteritum simul cum esse angeli fuerit; potest autem facere angelum non esse, quia potest facere ut esse angeli non sit simul cum tempore quod præsens est nunc vel erit in futuro; et sic ista diversitas magis dependet ex modo locutionis quam ex natura rei.

Ad secundum dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative, et sic non attribuitur nisi illis quæ habent extensionem vel quantitatem, hoc enim solum natum est habere finem, et ita ævum nullo modo habet infinitatem neque aliquam extensionem, nisi quatenus extensio in eo consideratur ex operatione mensuræ subjacentis, scilicet temporis; et ita nullum creatum est infinitum in actu. Alio modo dicitur infinitum negative, idest quia non habet finem; et sic indivisibilia dicuntur infinita, ut punctum et unitas, quia non sunt finita; et hoc modo ævum est infinitum, quia scilicet non finitur. Sic autem aliquid creatum esse secundum aliquid infinitum actu, nihil prohibet.

Ad tertium dicendum, quod per eumdem modum est infinitum esse angeli et ævum.

Ad quartum dicendum, quod inter æternitatem et ævum potest assignari triplex differentia. Quarum una potest sumi ex prædictis; nam æternitas mensurat ipsam substantiam æterni, secundum quod est in rerum natura, idest cum omnibus quæ ei attribuuntur, non autem ævum, ut dictum est. Alia sumitur ex hoc quod æternitas mensurat esse per se stans, unde æternitas est idem cum substantia æterni; ævum autem mensurat esse creatum, quod non est per se stans, quia est aliud a substantia entis creati. Tertia potest sumi ex hoc quod ævum, quamvis sit indeterminabile ex parte finis, non tamen ex parte principii, æternitas vero ex parte utriusque.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de anima: et primo quantum ad naturam; secundo quantum ad gratiam; tertio quantum ad culpam; quarto quantum ad gloriam. Circa naturalia animæ quæsitum est de ejus substantia, et de ejus operatione. Circa substantiam quæsita sunt duo: 1° utrum anima sit suæ potentiæ; 2° utrum secundum suam substantiam sit incorruptibilis.

ART. V. — UTRUM ANIMA SIT SUÆ POTENTIÆ.

(1 part., quæst. 77, art. 1).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod anima sit suæ potentiæ. Quia in lib. de Spiritu et Anima dicitur, quod anima est quædam sua, scilicet potentiæ, quædam vero sua non est, scilicet virtutes.

2. Præterea Augustinus dicit in lib. de Trinit. quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens, una vita, una essentia.* Sed hæc tria, secundum Magistrum, 3 dist. I lib. Sentent., sunt tres animæ vires. Ergo vires animæ, sunt ipsa ejus essentia.

Sed contra est quod Dionysius (II cap. cæl. Hierar.) distinguit superiores substantias, scilicet angelos, in tria, scilicet substantiam, virtutem et operationem. Sed angelus non est minoris simplicitatis quam anima. Ergo et in anima sua substantia non est sua virtus sive potentia.

Præterea, eorum quæ sunt idem, si unum multiplicetur, et reliquum. Si ergo anima sit idem quod suæ potentiæ, videtur, cum potentiæ sint multæ, quod essentia animæ una esse non possit.

Respondeo dicendum, quod de anima dupliciter loqui possumus. Uno modo secundum quod est quædam substantia; et sic impossibile est quod anima sit suæ potentiæ, duplici ratione; quarum una sumitur ex eo quod est animæ proprium; quia scilicet impossibile est ut idem secundum idem sit naturaliter principium plurium et diversorum numero, immo quasi oppositorum. Anima autem secundum diversas potentias invenitur esse principium actuum diversorum secundum species, et quasi oppositorum. Unde impossibile est quod ipsa essentia animæ, quæ est una, sit imme-

diatum horum principium. Et ideo oportet ponere in anima, præter ejus substantiam, potentias naturales, quæ sunt horum actuum immediata principia. Secunda ratio sumitur ex eo quod est commune animæ et omni substantiæ creatæ. In nulla enim substantia creata est idem esse et operatio: hoc enim solius Dei est. Essentia autem est essendi principium, potentia vero operationis. Ergo, cum ab uno naturaliter non sit nisi unum, nulla substantia, nisi divina, est sua potentia. Nec est instantia de potentia materiæ, etiam dato quod sit una essentia; quia talis potentia non est ad operationem, sed ad esse. Alio modo possumus loqui de anima secundum quod est quoddam totum potentiale; et sic diversæ potentiæ sunt diversæ partes ejus: et ita anima prædicatur de potentiis, vel e converso, abusiva prædicatione, sicut totum integrale de suis partibus, vel e converso; quamvis minor sit abusio in toto potentiali quam integrali, quia totum potentiale secundum suam substantiam adest cuilibet parti, non autem integrale.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ART. VI. — UTRUM ANIMA RATIONALIS SIT CORRUPTIBILIS.

(1 part., quæst. 75, art. 6,: et quæst. 76, art. 3, ad 1; et 1-2, quæst. 85, art. 6 corp.).

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod anima rationalis sit corruptibilis. Quia, secundum Damascenum, nulla substantia potest esse sine propria operatione. Propria autem operatio animæ rationalis est intelligere, quæ indiget corpore, cum non sit intelligere sine phantasmate, ut patet per Philosophum in III de Anima (text. com. 30). Ergo destructo corpore substantia animæ rationalis non manet.

2. Præterea, illud quod habet virtutem ut sit semper, non invenitur quandoque esse et quandoque non esse; omnis enim res est quamdiu virtus rei exposcit. Ergo quod invenitur quandoque esse et quandoque non esse, non habet virtutem ut sit semper. Sed omne quod incipit esse, invenitur quandoque esse et quandoque non esse. Ergo nihil quod incepit esse, habet virtutem ut sit semper; et ita nihil quod incepit esse, potest esse incorruptibile. Sed anima rationalis incepit esse. Ergo non potest esse incorruptibilis.

3. Præterea, hominis compositi ex corpore et anima est quoddam esse. Aut ergo præter hoc esse anima habet aliud esse, aut non. Si habet aliud esse, ergo compositio advenit animæ post esse completum; ergo hujusmodi compositio est animæ accidentalis; et sic homo non erit ens per se, sed ens per accidens; quod est inconveniens. Si autem non habet aliud esse anima præter esse compositi, ergo postquam deficit esse compositi, anima esse non potest. Sed in morte corporali deficit esse compositi. Ergo anima post mortem corporis non remanet.

4. Præterea, anima est forma corporis. Aut ergo per essentiam, aut per aliquod accidens. Si per accidens, sequitur quod compositio animæ et corporis sit accidentalis, sicut hominis ad indumentum. Si per essentiam; ergo, cum forma, in quantum est forma, non possit esse sine materia, videtur quod anima post mortem corporis remanere non possit.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II de Anima (text. com. 21), quod rationale separatur ab aliis sicut perpetuum a corruptibili.

Præterea, Philosophus in X Ethic. ostendit felicitatem contemplativam præeminere civili, eo quod est diuturnior. Sed civilis durat usque ad mortem. Ergo contemplativa est etiam post mortem, et sic etiam anima post mortem corporis manet.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere substantiam animæ rationalis esse incorruptibilem. Si enim corrumpitur: aut corrumpitur per se, aut per accidens. Per se quidem corrumpi non posset nisi esset composita ex materia et forma contrarietatem habente; quod esse non potest, nisi esset elementum aut ex elementis, ut antiqui philosophi posuerunt, quorum positiones in I de Anima reprobantur. Per accidens etiam corrumpi non potest, nisi poneretur quod non haberet esse per se, sed solum esse cum alio, sicut est de aliis formis materialibus, quæ proprie non habent esse subsistens, sed sunt per se compositorum subsistentium, quorum sunt partes; et sic per accidens corrumpuntur compositis corruptis. Hoc autem de anima rationali dici non potest. Nam

quod non habet per se esse, impossibile est quod per se operetur; unde etiam aliæ formæ non operantur, sed composita per formas. Anima autem rationalis habet per se operationem, quam exercet nullo organo corporeo mediante; scilicet intelligere, ut probat Philosophus III de Anima (text. comm. 6). Non enim posset omnium sensibilium formas cognoscere, nisi ab omnibus formis sensibilibus esset denudata, vel nisi esset actus omnium, cum nihil recipiat quod jam habet. Oportet ergo, si anima per aliquod organum intelligeret, quod suum organum careret omni forma sensibili, cum omnes formas sensibiles sit nata intelligere; sicut pupilla caret omni colore ad hoc quod visus possit omnes colores cognoscere. Impossibile est autem esse aliquod organum corporale carens omni forma sensibili. Relinquitur ergo substantiam animæ intellectivæ esse incorruptibilem. Unde et Philosophus dicit in I de Anima, quod intellectus videtur esse substantia quædam, et non corrumpi.

Hunc autem incorruptibilem intellectum quidam ponunt extra homines esse, ponentes animam, quæ est pars hominis, corruptibilem fore, qui ponunt intellectum separatum continuari dupliciter. Uno modo per illustrationem, secundum eos qui ponunt intellectum agentem separatum incorruptibilem, intellectum vero possibilem conjunctum corruptibilem. Alio modo per continuationem intellectus ad phantasmata, secundum eos qui ponunt etiam intellectum possibilem esse separatum incorruptibilem. Sed primum horum esse non potest; quia si in nobis non est aliqua virtus nisi materialis, lumen intellectus agentis non poterit in nobis recipi nisi materialiter, cum receptum sit in recipiente per modum recipientis; et ita non recipietur modo intelligibili, et sic nos non poterimus esse intelligentes. Similiter secundum esse non potest: nam phantasmata sunt in nobis per nostram operationem, quæ sequitur esse substantiale; quia sic homo non haberet esse specificum ex hoc quod est rationalis; cum non sit rationalis nisi ex hoc quod intellectui conjungitur. Restat ergo quod ipsa anima humana, quæ est forma corporis, sit incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod anima indiget aliquo corporali ad suam operationem dupliciter. Uno modo sicut organo per quod operetur, sicut indiget oculo ad videndum: et sic ad intelligendum non indiget aliquo organo, ut probatum est. Si autem sic indigeret organo ad intelligendum, esset corruptibilis, utpote non potens per se operari. Alio modo anima ad operandum indiget aliquo corporali sicut objecto, sicut ad videndum indiget corpore colorato, et sic anima rationalis indiget ad intelligendum phantasmate, quia phantasmata sunt ut sensibile intellectivæ animæ, ut dicitur III de Anima (text. comm. 30). Operatio autem quæ sic indiget aliquo corporali, a principio non potest sine corporali illo, potest autem postea: sicut anima sensitiva nullam operationem habere potest nisi prius moveatur a sensibilibus quæ sunt extra animam; sed præterea remanet actus imaginationis, etiam sensibilibus abeuntibus; similiter destructis phantasmatibus operatio intellectiva in anima remanere potest.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio est probatio Philosophi in I Cæl et Mundi, qui ostendit, quod omne generatum est corruptibile: et habet locum in illis quæ fiunt et corrumpuntur naturaliter; in quibus ex defectu virtutis est quod non possunt nec semper fuisse nec semper fore: non autem habet locum in his quæ per creationem fiunt, quæ accipiunt a Deo virtutem ut sint semper, per quam esse non possunt antequam eam accipiant.

Ad tertium dicendum, quod anima esse suum communicat corpori; quod quidem ita acquiritur animæ in corpore, ut secundum ipsum subsistere possit, quod non est de aliis formis; et sic ipsum esse animæ fit esse compositi et tamen manet composito destructo.

Ad quartum ergo dicendum, quod anima secundum suam essentiam est forma corporis; nec destructo corpore destruitur anima quantum ad id secundum quod est forma, sed solum desinit esse forma in actu.

QUÆSTIO IV.

Deinde quæritur de operatione animæ; et circa hoc quæruntur duo: 1° utrum anima intellectiva omnia quæ cognoscit, cognoscat in prima

veritate ; — 2° utrum anima separata a corpore habeat actus sensitivarum potentiarum.

ART. VII. UTRUM ANIMA QUIDQUID INTELLIGIT, INTELLIGAT IN PRIMA VERITATE.

(1 part., quæst. 12, art. 21, ad 3; quæst. 84, art. 4, et quæst. 16, art. 6, ad 1 et 2).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod anima quidquid intelligit, intelligat in prima veritate. Augustinus enim dicit in lib. Confess.: *Si ambo videmus id verum esse quod dico, ubi quæso videmus? Non ego in te, nec tu in me; sed ambo in ea quæ supra nos est, incommutabili veritate;* et sic omne verum quod anima cognoscit, in prima veritate videt.

2. Præterea, verum addit supra ens manifestationem. Ergo prima veritas est per quam omnia manifestantur. Sed id quo aliud manifestatur, oportet esse maxime manifestum; sicut patet in principiis demonstrationis, et de luce corporali, per quam visus corpora videt. Ergo prima veritas est maxime omnibus mentibus manifesta; et sic non solum per eam, sed in ea omnia cognoscuntur.

Sed contra, multi de conclusionibus demonstrativis veram cognitionem habent qui de prima veritate nihil considerant. Ergo non omne verum in prima veritate cognoscitur.

Præterea, Augustinus dicit in lib. de lib. Arb., quod nullus de prima veritate judicat, et nullus sine ea recte judicat; et ita, si de ea non judicatur, non cognoscitur, nec alia in ea.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit quædam Glossa supra illud Psal. XI, *Diminutæ sunt veritates*, etc., ab una prima veritate multæ veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multæ facies in speculo fracto. Hæc autem resultatio veritatis est quantum ad duo: scilicet quantum ad lumen intellectuale, de quo in Psal. IV, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* et quantum ad prima principia naturaliter nota, sive sint complexa sive implexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali; quæ veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primæ veritatis; quia ex hoc etiam habent quamdam incommutabilitatem et infallibilitatem. Sic ergo in prima veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in statu viæ, cum nec ipsa per suam essentiam a viatoribus videatur; sed in ipsa ratione suæ imaginis, scilicet veritatis ab ea exemplatæ, omnis veritas a nobis cognoscitur: et exinde est quod duo idem verum vident, in quantum ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas in mente utriusque; et ita intelligendum est dictum Augustini.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod operari aliqua, sive movere, dicitur dupliciter. Uno modo sicut principio formali operationis vel motus; et sic oportet quod motio moventis vel operatio operantis terminetur ad id quod operatur: non enim ignis calefacit calorem quo calefacit. Alio modo sicut instrumento; et sic motio moventis terminatur ad id quod movet; sicut manus baculo movet lapidem, et baculum movet. Id ergo quo cognoscimus sicut in strumento, oportet esse nobis primo notum; et sic cognoscimus conclusiones per principia naturaliter nota, ad quæ comparatur intellectus agens sicut ad instrumenta, ut dicit Commentator in III de Anima. Sed id quo cognoscimus sicut forma cognoscentis, non oportet esse notum: quia nec oculus videt lucem, quæ est in oculi compositione, neque speciem per quam videt; et ita etiam non est necessarium ut quicumque intelligit aliquid, intelligat intellectum suum quo intelligit, vel lumen intellectuale. Sic ergo veritas a prima veritate in mentibus nostris exemplata a nobis partim cognoscitur ut de necessitate, ad hoc quod alia in ea cognoscantur, scilicet quantum ad ipsa principia; et partim non de necessitate cognoscitur, scilicet quantum ad ipsum intellectuale lumen. Ipsa vero existens veritas a nobis per suam essentiam non videtur.

ART. VIII. — UTRUM ANIMA SEPARATA POSSIT HABERE ACTUM SENSITIVARUM POTENTIARUM.

(Quæst. de anima, art. 19).

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod anima separata actum sensitivarum potentiarum habere possit. Cassiodorus enim dicit in lib. de Anima, quod anima sine corpore videt et audit, et reliquis sensibus viget.

2. Præterea, Lucæ XVI, quædam dicun-

tur de divite in inferno sepulto quæ sine actu sensuum esse non possunt. Sed constat quod ibi erat tantum anima divitis sine corpore. Ergo anima sine corpore operationem sensuum habere potest.

3. Præterea, frustra est illa potentia quæ non reducitur ad actum. Sed in anima post mortem remanent potentiæ sensitivæ. Ergo et actus sensuum.

Sed contra sentire est operatio conjuncti. Ergo destructo conjuncto, in anima separata remanere non possunt.

Respondeo dicendum, quod impossibile est in anima separata alicujus potentiæ sensitivæ actum esse: quod sic patet. Operatio namque potentiæ sensitivæ eodem modo perficitur in homine et bruto; eodem enim modo videt homo per oculum quo equus. Actus autem sensitivæ potentiæ in bruto non est ipsius animæ sensitivæ per se, sed mediante organo. Si enim per se haberet operationem anima sensitiva in bruto, per se haberet subsistentiam; et sic esset incorruptibilis, ut de anima rationali probatum est. Unde, cum sit hoc inconveniens, impossibile est quod in bruto vel in homine potentia sensitiva habeat aliquem actum proprium; sed omnis actus ejus est conjuncti: unde in anima separata remanere non potest. Quidam tamen dicunt, animam sensitivam habere duos actus: unum quem exercet organo mediante, qui post mortem non manet; alium quem per seipsam agit, et hic manet post mortem. Hoc autem videtur attestari opinioni Platonis de anima qui ponebat animam sensitivam movere seipsam, et sic movet corpus; et sic illa operatio qua movebat seipsam, erat sibi propria; alia vero, qua movebat corpus, erat conjuncti: et propter hoc Plato ponebat animas etiam brutorum esse incorruptibiles: hoc enim de necessitate sequitur, quod tamen isti non concedunt.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut operationes voluntatis propter quamdam similitudinem nominantur nominibus passionum, quæ sunt in appetitu sensitivo; ita etiam intellectus operationes nominantur ab operationibus sensuum propter similitudinem: et sic loquitur Cassiodorus.

Ad secundum dicendum, quod illa verba quæ dicuntur de divite, oportet metaphorice intelligi, vel secundum rerum similitudines, et non secundum res ipsas, ut Augustinus dicit.

Ad tertium dicendum, quod secundum quosdam, in anima separata non manent potentiæ sensitivæ actu, sed in radice tantum. Si autem actu maneant, non ideo frustra erunt, quamvis actibus careant: manent enim ad naturæ integritatem, sicut membra generationis in resurgentium corporibus.

QUÆSTIO V.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad gratiam; et circa hoc quæruntur tria: 1° de præcepto honorationis parentum; 2° de consilio quantum ad votum obedientiæ; 3° de voto continentiæ.

ART. IX. — UTRUM ALIQUIS TENEATUR CONTRAHERE UT DOTE SUSTENTET PATREM, SI ALITER NON POSSIT.

(IV, dist. 44, quæst. 1, art. 3, quæst. 3).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod ille cujus pater non potest sustentari a filio nisi contrahendo accipiat dotem, unde patrem nutrire possit, non teneatur contrahere ut patrem sustentet. Cum enim caritas sit ordinata, plus aliquis tenetur sibi quam patri. Sed laudabile esset, si aliquis propter virginitatem servandam se morti exponeret. Ergo non tenetur aliquis pro servanda patris vita matrimonium contrahere.

4. Præterea, præceptum non contrariatur consilio. Sed de virginitate servanda est consilium, ut patet I ad Cor. VII. Ergo per præceptum de honoratione parentum non obligatur aliquis ad hoc unde virginitatem perdat.

Sed contra: præceptum affirmativum obligat pro loco et tempore. Sed tempus de honoratione parentum est quando parentes indigent. Ergo tunc obligatur aliquis ex tali præcepto; et ita videtur quod teneatur matrimonium contrahere, si alias patri subvenire non possit.

Respondeo dicendum, quod casus propositus non videtur esse de facili possibilis. Vix enim contingere potest quod aliquis parentes sustentare non possit absque matrimonii contractu, saltem manibus operando, vel mendicando. Si tamen hoc contingeret, esset idem judicium de virginitate servanda in isto

articulo, et de aliis perfectionis operibus, sicut est introitus in religionem, de quo quidam varie opinantur.

Dicunt enim aliqui, quod si aliquis habet patrem indigentem, debet ei dimittere, si quid habet, ad ejus sustentationem; et sic potest licite religionem intrare, parentum curam Patri cælesti committens, qui etiam aves pascit. Sed quia hæc opinio nimis videtur aspera, ideo melius videtur dicendum, quod aut iste qui habet propositum intrandi religionem, videt se in sæculo non posse vivere sine peccato mortali, vel non de facili. Si timet sibi periculum peccati mortalis, cum magis teneatur saluti animæ suæ providere quam corporali necessitati parentum, non tenetur in sæculo remanere. Si autem videt se posse in sæculo conversari absque peccato, distinguendum videtur; quia si sine ejus obsequio parentes nullo modo vivere possunt, sic tenetur eis servire et alia opera perfectionis prætermittere, et peccaret eos dimittens; si vero sine ejus obsequio possunt aliqualiter sustentari, non autem honorifice; non propter hoc tenetur opera perfectionis dimittere. Secus autem est de illo qui jam religionem intravit; quia cum jam sit mortuus mundo per professionem, solutus est a lege qua in mundanis obsequiis parentibus tenebatur, secundum doctrinam Apostoli ad Rom. VII. In aliis autem spiritualibus, puta orationibus et hujusmodi, eis tenetur servire. Et hoc quod dictum est de introitu religionis, potest etiam de observantia virginitatis et de aliis operibus perfectionis dici.

Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis non esset virginitatem professus, non deberet mori fame antequam matrimonium contraheret.

Ad secundum dicendum, quod præceptum contrariari consilio, nihil prohibet in casu.

ART. X. — UTRUM RELIGIOSUS QUI EMISIT VOTUM OBEDIENTIÆ, TENEATUR IN OMNIBUS PRÆLATO OBEDIRE, ETIAM IN INDIFFERENTIBUS.

(2 2, quæst. 110, art. 4, ad 5; et quæst. 187, art. 3; et II, dist. 44, quæst. 2, art,. 3).

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod religiosus qui emisit votum obedientiæ, teneatur in omnibus prælato obedire, etiam in indifferentibus. Quia per votum castitatis religiosus omni concubitui renuntiat. Ergo per votum obedientiæ abrenuntiat propriæ voluntati quantum ad omnia.

2. Præterea, beatus Benedictus dicit in regula, quod etiam si prælatus impossibile jubeat, tentandum est. Ergo multo magis in indifferentibus obedire tenetur.

3. Præterea, votum obedientiæ ad statum perfectionis pertinet. Hoc autem non esset, si non teneretur obedire nisi de his quæ in regula continentur; quia quilibet subditus, etiam sæcularis, tenetur suo prælato obedire in aliquibus quæ pertinent ad jus suæ prælationis. Ergo videtur quod religiosus teneatur simpliciter in omnibus obedire.

Sed contra: religiosus non tenetur ad plura quam sæcularis, nisi quatenus se per votum obligavit. Sed per votum perfectionis non se obligavit ad obediendum nisi secundum regulam. Ergo in pluribus obedire non tenetur quam quæ sunt secundum regulam.

Præterea, Bernardus dicit in lib. de Dispens. et Præcepto: *Nihil præcipiat mihi prælatus eorum quæ non promisi; nihil prohibeat eorum quæ promisi.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc partim conveniunt omnes, et partim ad invicem dissentiunt. Quod enim religiosus non teneatur prælato obedire in his quæ sunt contra Deum vel contra regulam, vel quantum ad ea in quibus prælatis dispensatio non committitur, omnes communiter dicunt; quod etiam in his quæ sunt arctiora quam regula, obedire non teneatur, sed sic obedire sit obedientiæ perfectæ, item ab omnibus dicitur. Sed circa indifferentia, vel ea quæ sunt infra arctitudinem regulæ, aut æqualia regulæ, sunt duæ opiniones; quibusdam dicentibus, quod obedire in hujusmodi est de necessitate obedientiæ: aliis autem, quod non est de necessitate obedientiæ, sed de perfectione. Quæ quidem duæ opiniones, etsi multum differre videantur quantum ad vocem, tamen quantum ad rem parum vel nihil differre inveniuntur. Nam ad regulam pertinere intelligenda sunt non solum ea quæ sunt expresse in regula, sed etiam illa quæ quocumque modo ad regulam reducuntur, utpote quæ pertinent ad obsequium fraternæ societatis, et ad punitionem culparum, ad quæ duo fere omnia hujus-

modi indifferentia possunt reduci. Si tamen aliqua sunt quæ nullatenus ad regulam reducuntur, videtur esse verior opinio, quod obedire in hujusmodi non sit de necessitate obedientiæ, sed de perfectione, ut Bernardus manifeste dicit in libro de Præcepto et Dispensatione; et hoc ideo quia obedientia non se extendit ultra potestatem vel jus prælationis, quæ quidem secundum regulam limitatur.

Ad primum ergo dicendum, quod votum continentiæ respicit speciale genus actus; sed votum obedientiæ respicit generaliter omnes actus; unde nisi determinaretur ejus generalitas, esset religionum confusio, quia omnes ad idem tenerentur.

Ad secundum dicendum, quod loquitur quantum ad perfectionem obedientiæ.

Ad tertium dicendum, quod per votum obedientiæ supponitur religiosus prælato suo quantum ad generalem dispositionem vitæ suæ, licet non quantum ad omnes actus particulares; sæcularis autem suo prælato obedire tenetur quantum ad aliquos actus speciales, non quantum ad generalem dispositionem vitæ suæ.

ART. XI. — UTRUM POST VOTUM SIMPLEX CASTITATIS ALIQUIS MATRIMONIUM CONTRAHENS, NEC REDDERE DEBITUM NEC EXIGERE POSSIT.

(Art. 56, ad 1; IV, dist. 30, quæst. 2, art. 1, et dist. 32, qu. 1, art. 1, et dist. 38, qu. 1, art. 3, qu. 2, ad 3).

Ad tertium sic proceditur: 1. Videtur quod post votum simplex castitatis aliquis matrimonium contrahens, nec reddere debitum nec exigere possit. Quia apud Deum non minus obligat votum simplex quam solemne, ut Canon dicit. Sed post votum solemne emissum aliquis nec petere debitum nec reddere potest. Ergo nec post emissionem simplicis voti.

2. Præterea, per peccatum nullus excusatur a peccato. Sed iste qui contrahit post votum simplex, peccat, quando primo debitum reddit; quia adhuc potest votum implere religionem intrando. Ergo postquam semel reddidit, adhuc peccat vel reddendo vel exigendo.

Sed contra: Ecclesia non cogit aliquos ad peccandum. Cogit autem reddere debitum etiam post votum simplex castitatis. Ergo reddendo debitum non peccat.

Respondeo dicendum, quod quantum ad redditionem debiti omnes conveniunt, quod post simplex votum continentiæ tenetur reddere debitum: quia votum simplex matrimonium contractum non dirimit; et ex quo matrimonium est contractum, vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier; unde tenetur mulieri debitum reddere. Sed circa petitionem debiti quidam dicunt, quod cum quantum ad hoc sit in sua libertate, tenetur adhuc votum implere, et ita peccat debitum petendo. Alii vero dicunt, quod si per signa appareat quod mulier velit sibi debitum reddi, quamvis ipsa petere erubescat: vir petere debet, etiam post votum simplex; et præcipue si timeat de uxoris lapsu. Sed hoc in idem redit cum primo; nam hæc est ex parte uxoris quædam interpretativa petitio, et sic vir petendo reddit; unde non efficitur ex parte uxoris gravius matrimonium: quod esset, si semper eam expresse petere oporteret.

Ad primum ergo dicendum, quod utriusque voti transgressio inducit reatum peccati mortalis ex hoc quod utrumque æqualiter obligat apud Deum; sed quantum ad impedimentum matrimonii non habet utrumque æqualem efficaciam. Nam per votum solemne transfert se vovens quasi in corporale obsequium ipsius Dei per susceptionem ordinis vel introitum religionis. Quod autem aliquis semel uni dedit, non potest postmodum alteri dare; et ideo post votum solemne non potest aliquis se tradere in potestatem uxoris matrimonium contrahendo; sed in voto simplici est sola promissio. Qui autem aliquid alicui promittit, potest idem alteri dare, licet fidem promissionis non servet; et ideo ille qui simplex votum emittit, potest postmodum matrimonium contrahere; licet peccet, quia priorem fidem irritam fecit.

Ad secundum dicendum, quod primus concubitus non excusat sequentes, quibus debitum reddit, a peccato in quantum est peccatum; sed in quantum est actus quidam matrimonii consummativus.

QUÆSTIO VI.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad culpam: et primo quantum ad culpam quæ contrariatur bonis moribus: secundo quantum ad culpam quæ contrariatur rectæ fidei. Circa primum quæruntur tria: 1° de acceptione personarum: — 2° de peccato infamiæ; — 3° de pretiositate vestium.

ART. XII. — UTRUM QUI ONORAT DIVITEM PROPTER DIVITIAS, PECCET.

(2 2, qu. 63, art. 3, fin.).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod qui honorat divitem propter divitias, peccet. Ita enim dicit Glossa (Jacob. II: *Quod si introierit in conventu vestro,* etc.): *Mundus pauperem abjicit, divitem colit, fides Christi econtra docet facere.* Sed facere contra fidem Christi peccatum est. Ergo honorare divitem propter divitias est peccatum.

2. Præterea, honos, secundum Philosophum in I Etich., debetur rebus divinis. Sed in divite non est aliquod divinum propter divitias. Ergo non debetur ei honor propter divitias.

Præterea, ex verbis Philosophi in I Ethic. colligitur, quod honor est exhibito reverentiæ in testimonium virtutis. Sed aliquando dives non est virtuosus. Cum ergo falsum testimonium dicatur esse peccatum, quod non debet fieri propter scandalum vitandum; videtur quod nec etiam causa vitandi scandali dives debeat propter divitias honorari.

Sed contra est Glossa (Augustini Jacobi II, super illud, *Si introierit*, etc.) *In quotidianis confessionibus qui præfert divitem pauperi, non hoc peccat, nisi intus ita judicet, ut quanto ditior, tanto melior videatur.* Sed non semper aliquis hujusmodi exterioribus honoribus divitem honorans, eum propter hoc judicat meliorem. Ergo non semper peccat.

Respondeo dicendum, quod accipere personam differt contra accipere causam. Accipere enim causam est judicium formare ex aliquo quod facit ad causam, quod laudabile est; accipere vero personam est formare judicium ex aliqua conditione personæ quæ non facit ad causam, quod vitium est. Unde contingit quod ex eadem conditione personæ considerata quandoque fit judicium justum, quandoque est acceptio personarum; sicut si in aliqua controversia detur sententia pro aliquo quia est litteratior, erit acceptio personarum. Si autem ex hac consideratione in licentiando ad magisterium aliis præferatur, non erit acceptio personarum. Si ergo aliquis honos diviti exhibeatur propter causas ad quas divitiæ aliquid faciunt, non erit acceptio personarum; erit autem, si ad hoc nihil divitiæ operentur. Est autem duplex honor. Unus qui debetur alicui ratione sui ipsius propter ipsam virtutem; sicut est commendatio, invitatio, et hujusmodi; et ad hunc honorem divitiæ nihil faciunt: unde si talis honor alicui propter divitias exhibeatur, erit acceptio personarum: unde dicit Valerius Maximus, quod honores qui virtuti debentur, sicut triumphi, et alia hujusmodi, apud Romanos antiquos nulla pecunia emi poterant. Alius honos alicui debetur secundum statum quem habet in republica; sic enim in persona respublica honoratur; et propter hoc reges et principes et hujusmodi personæ honorantur, secundum illud I Petri II, 17: *Regem honorificate.* Et quia in terrena republica divites statum obtinent altiorem, ideo cives cælestis Jerusalem, quasi in Babylonia peregrinantes, debent eis inter quos conversantur, morem gerere, ut Augustinus dicit in lib. de civit. Dei, in his quæ non sunt contra Deum; et sic etiam divites honorare illis dumtaxat honoribus qui ad exteriorem convictum pertinent, licitum est.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quæ ad fidem Christi pertinent, peccatum est divites pauperibus præferre, sicut sunt ministrationes sacramentorum, et alia hujusmodi; sed in his quæ mundi convictus requirit, oportet mundo gerere morem.

Ad secundum dicendum, quod etiam divitiæ, in quantum sunt quoddam bonum, sunt aliquid divinum, præcipue in quantum præbent facultatem ad multa bene agenda.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de honore qui exhibetur alicui ratione sui ipsius.

ART. XIII. — UTRUM ALIQUIS PECCET INFAMIAM NON REPELLENDO.

(Art. 119; et opusc. 19, cap. 16 et 22).

Circa secundum sic proceditur: 1. Videtur quod aliquis peccet infamiam non

repellendo. Crudelis enim esse dicitur qui famam suam negligit. Sed crudelitas peccatum est. Ergo peccatum est infamiæ non resistere.

2. Præterea, Eccli. xvii, 12, dicitur: *Unicuique mandavit Deus de proximo suo*, ut scilicet ei prosit exemplo et verbo. Sed hoc impeditur per infamiam. Ergo quilibet tenetur repellere infamiam.

Sed contra est quod contemnere infamiam videtur esse actus humilitatis. Unde in vitis patrum legitur de multis sanctis patribus, qui proprias infamias sustinebant eas non repellentes. Ergo non est peccatum.

Respondeo dicendum, quod utrumque, scilicet et contemptus famæ et appetitus potest esse laudabile et vitiosum. Fama enim non est necessaria homini propter seipsum, sed propter proximum ædificandum. Appetere ergo famam propter proximum, caritatis est; appetere vero propter seipsum, ad inanem gloriam pertinet. E converso contemptus famæ ratione sui ipsius, humilitas est, ratione vero proximi ignavia et crudelitas. Illi ergo quibus incumbit ex officio vel ex statu perfectionis aliorum saluti providere, peccant, nisi infamiam propriam juxta posse repellant. Alii vero quibus magis custodia suæ propriæ salutis imminet, possunt, suæ humilitati providentes, famam vel infamiam cotemnere. Sed cum infamia dupliciter repellatur, scilicet occasionem subtrahendo, et linguas detrahentium compescendo; primo modo omnes tenentur infamiam vitare, alias sine scandalo activo transiri non posset, quod semper peccatum est; sed secundo modo non tenentur, nisi quatenus debet aliquis saluti proximorum providere; et hoc est quod Gregorius dicit, IX homil. super Ezech.: *Linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ut ipsi pereant; ita per suam malitiam excitatas debemus æquanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat; aliquando etiam compescere, ne dum de nobis mala disseminant, eorum qui nos ad bona audire poterant, corda innocentium corrumpant.* Et infra: *Hi etenim quorum vita in exemplum imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere, ne, eorum prædicationem non audiant qui audire poterant, et in pravis moribus remanentes bene vivere contemnant.*

Ex his patet solutio ad objecta.

ART. XIV. — UTRUM UTI PRETIOSIS VESTIBUS SEMPER SIT PECCATUM.

(2-2, qu. 169, art. 1 corp.).

Ad tertium sic proceditur: 1. Videtur quod uti pretiosis vestibus semper sit peccatum. Omne enim quod fit propter vanam gloriam, peccatum est. Sed pretiosa vestimenta non portantur nisi ad inanem gloriam; unde Gregorius in homilia de divite epulone: *Nemo quippe vestimenta pretiosa nisi ad inanem gloriam quærit, videlicet ut honorabilior ceteris esse videatur. Nam quia pro sola inani gloria pretiosum vestimentum quæritur, ipsa res testatur, quod nemo vult ibi pretiosis vestibus indui, ubi ab aliis non possit videri.* Ergo usus pretiosarum vestium semper est peccatum.

2. Præterea, I Timoth. vi, 8: *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.* Glossa: *Quod amplius est, a malo est.* Sed pretiositas vestium est amplius. Ergo est peccatum.

Sed contra est quod Seneca dicit ad quamdam Reginam: *Induere delicate, non propter te, sed ne dignitas regia vilescat.*

Præterea, I ad Timoth. ii, 9: *Non in tortis crinibus, vel auro aut margaritis, vel veste pretiosa.* Glossa: *ultra modum suum.* Ita si aliquis pretiosis vestibus secundum modum suum utatur, non peccat.

Respondeo dicendum, quod aliter est hic loquendum de persona publica et de persona privata. Nam in persona publica consideratur et status dignitatis, et propriæ personæ conditio: circa quæ duo ita se debet habere, ne dignitatis auctoritas veniat in contemptum, et ne ipse in superbiam efferatur. Utrumque ergo potest esse laudabile; et quod pretiosis utatur ad reverentiam auctoritatis inducendam, et quod vilibus utatur, ratione propriæ humilitatis; ita dumtaxat ne quæ ad auctoritatem conservandam fiunt, in superbiam degenerent; et ne dum nimium servatur humilitas, regentis frangatur auctoritas, sicut Augustinus dicit. Et hac ratione laudabiliter sacerdos in divino officio pretiosis utitur indumentis ad reverentiam divini cultus; et laudabiliter ad hujusmodi propter humilitatem in quibusdam religionibus abstinetur. In eo autem qui est privata persona, virtuosum est, si propter humilitatem abjectioribus indumentis utatur etiam quam status

proprius requirat: unde Gregorius dicit in homil. prædicta: *Si abjectio pretiosi indumenti virtus non esset, Evangelista de Joanne vigilanter non diceret: Erat indutus pilis camelorum.* Licitum est autem ut secundum modum propriæ personæ pretiosis utatur; sed peccatum est, si proprium modum excedat. Et quia pretiosum dicitur relative, sicut et magnum, cum id quod est pretiosum uni, non sit alteri pretiosum; pretiositas vestium semper sonat in excessum proprii modi, et secundum hoc semper est peccatum pretiosis vestibus uti; et sic loquitur Gregorius.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in alimento et tegumento intelliguntur omnia quæ nobis sunt necessaria, et convenientia nostri status.

QUÆSTIO VII.

Deinde quæritur de culpa quæ contrariatur rectæ fidei; et circa hoc quæruntur duo: 1° utrum hæreticis sit communicandum; — 2° utrum redeuntes ad Ecclesiam sint recipiendi.

ART. XV. — UTRUM HÆRETICIS SIT COMMUNICANDUM.

(2-2, quæst. 11, art. 3).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod hæreticis sit communicandum. Dicitur enim Matth. XIII, 30, in parabola de zizania, quod paterfamilias dixit messoribus: *Sinite utraque crescere usque ad messem.* Messis autem est consummatio sæculi, ut ibidem dicitur. Cum ergo per zizania intelligantur hæretici, videtur quod hæretici non sint a communione fidelium separandi ante diem judicii.

2. Præterea, videntur contra hoc Domini præceptum facere principes hæreticos interficientes.

Sed contra est quod dicitur II ad Cor. cap. VI, 17: *Exite de medio eorum, separamini;* et loquitur de infidelibus; quod patet ex hoc quod præmiserat: *Nolite ducere jugum cum infidelibus.* Ergo hæreticis non est communicandum.

Respondeo dicendum, quod hæreticis communicandum non est, duplici ratione. Una est ratione excommunicationis: nam, cum sint excommunicati, non est eis communicandum, sicut nec cum aliis excommunicatis. Alia ratio est hæresis. Primo propter periculum, ne eorum conversatio alios corrumpat, secundum illud I ad Cor. xv, 33: *Corrumpunt bones mores colloquia prava.* Secundo etiam ne videamur eorum perversæ doctrinæ aliquem assensum præstare. Unde in II Canonica Joann. 10, dicitur: *Si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite eum in domum ducere, nec ave ei dixeritis: qui enim dicit ei ave, communicat operibus ejus malignis;* ubi dicit Glossa: *Secundum quod vox est instituta, communionem esse ostendit cum illo; alioquin simulatio est, quæ in christianis esse non debet.* Tertio ne ex nostra familiaritate aliis detur occasio erroris; unde ibidem dicit alia Glossa: *Et si vos forte decepti non estis, alii forsitan per talem vestram familiaritatem possent decipi, qui crederent illos placere vobis, et sic crederent illis.* Unde alia Glossa ibidem dicit: *Tanta Apostoli atque eorum discipuli in religione cautela utebantur, ut nec verbi quidem communionem cum aliquo eorum qui a veritate declinaverant, habere paterentur.* Hoc tamen intelligendum est, nisi cum aliquo loqueretur de ejus salute.

Ad primum ergo dicendum, quod in illo præcepto patris familias duplex conditio intelligitur. Una est, ut exponatur præceptum de universali separatione malorum a bonis; et hoc accipitur ex ipsa quæstione messorum, qui dicunt: *Vis imus et colligimus ea?* hoc enim non erit usque ad diem judicii. Secunda conditio est, ut intelligatur præceptum, quando mali sine periculo bonorum extirpari non possunt. Et hoc patet ex responsione patris familias, qui dixit: *Ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum.* Quod quidem tribus modis contingere posset. Uno modo, si aliquis præscinderetur antequam de ejus malitia constaret; unde dicit Glossa: *Monet Dominus ne ambigue judicemus.* Secundo, si non esset in malitia obstinatus: unde nullus excommunicatur nisi propter contumaciam; unde dicit Glossa ibidem: *Monemur non cito amputare; quia qui hodie errat, forte cras defendet veritatem.* Et Tit. ult., 10, dicitur: *Hæreticum hominem post primam et secundam correctionem devita.* Tertio, si simul boni cum malis involvantur; propter quod dicit ibi Glossa Augustini, quod multitudo non est excommunicanda, nec principes populi. Istis autem remotis, debent mali

præscindi, secundum illud I Cor. v, 13: *Auferte malum ex vobis.*

Et per hoc patet solutio ad secundum.

ART. XVI. — UTRUM HÆRETICI REDEUNTES AD ECCLESIAM SINT RECIPIENDI.

(2-2, quæst, 11, art. 4).

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod hæretici redeuntes ad Ecclesiam non sint recipiendi. Quia peccaverunt contra fidem, quæ est Ecclesiæ fundamentum; et ideo in ædificatione Ecclesiæ non debent superædificari. Ergo non debent ab Ecclesia recipi.

Sed contra est quod Ecclesia nulli debet claudere gremium, sicut Christus qui de se dicit: *Eum qui venit ad me, non ejiciam foras;* Joann. vi, 37.

Respondeo dicendum, quod quamdiu hujus vitæ status durat, homo non potest esse totaliter in peccato obstinatus hoc enim erit in damnatis post mortem. Et ideo quamdiu in hac vita vivitur, cuilibet relinquitur locus pœnitentiæ, et quilibet, quantumcumque delinquerit vel in fide vel in moribus, est ab Ecclesia recipiendus ad pœnitentiam: et contrarium dicere est hæresis Novatianorum. Sed tamen non est necessarium quod semper ad dignitatem recipiantur, nisi cum aliquibus misericorditer dispensaretur; præcipue propter bonum pacis, vel propter fructum alium qui inde speratur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamdiu fundamentum fidei non habet, ab Ecclesia recipi non debet; sed postquam conversus incipit habere, recipiendus est.

QUÆSTIO VIII.

Deinde quæritur de hoc quod pertinet ad gloriam, scilicet de visione Dei in patria; scilicet utrum aliquis intellectus creatus possit videre Deum per essentiam.

ART. XVII. — UTRUM ALIQUIS INTELLECTUS CREATUS POSSIT VIDERE DEUM PER ESSENTIAM.

Art. 1 et 141; et 1 part., qu. 12, art. 1, et art. 4, ad 3; et de Ver., qu. 8, art. 1; et IV, dist. 49, qu. 1, art. 1).

Et videtur quod non. 1. Intellectus enim ad intelligibile est aliqua proportio. Sed intellectus creati ad divinam essentiam nulla est proportio, cum distent in infinitum. Ergo intellectus creatus divinam essentiam videre non potest.

2. Præterea, plus distat spiritus increatus ab intellectu creato, quam spiritus creatus a sensu. Sed sensus non potest cognoscere spiritum creatum. Ergo nec intellectus creatus spiritum increatum.

Sed contra est, Exod. xxxiii, super illud: *Non videbit me homo, et vivet,* dicit Glossa Greg. (lib. XVIII, Mor., num. 90): *Fuere nonnulli qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis in claritate sua conspici, sed in natura minime videri: quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit. Neque enim illi simplici et incommutabili essentiæ aliud est claritas, aliud est natura; sed ipsa ei natura claritas, ipsa claritas natura est; et ita essentia Dei videbitur a beatis.*

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere divinam essentiam videri a beatis. Beatitudo enim est ultima perfectio rationalis naturæ. Nihil autem est finaliter perfectum, nisi attingat ad suum principium secundum modum suum: quod ideo dico, quia ad principium, quod est Deus, attingit aliquid dupliciter. Uno modo per similitudinem, quod est commune omni creaturæ; quæ tantum habet de perfectione, quantum consequitur de divina similitudine. Alio modo per operationem, ut prætermittatur ille modus qui est Christo singularis, scilicet in unitate personæ. Dico autem per operationem, in quantum rationalis creatura cognoscit et amat Deum. Et quia anima immediate facta est a Deo, ideo beata esse non poterit nisi immediate videat Deum, scilicet absque medio quod sit similitudo rei cognitæ, sicut species visibilis in pupilla vel in speculo; non autem absque medio quod est lumen confortans intellectum, quod est lumen gloriæ, de quo in Psalm. xxxv, 4, dicitur: *In lumine tuo videbimus lumen;* hoc autem est per essentiam Deum videre. Unde in hoc ponimus beatitudinem rationalis creaturæ, quod Deum per essentiam videbit: sicut Philosophi, qui posuerunt animas nostras fluere ab intelligentia agente, posuerunt ultimam felicitatem hominis in continuatione intellectus nostri ad ipsam.

Ad primum ergo dicendum, quod proportio dupliciter dicitur. Uno modo proprie, secundum quod importat quemdam determinatum excessum; et sic propor-

tio requiritur inter intellectum et intelligibile ad hoc quod sit cognitio cum comprehensione, qualiter divina essentia nunquam videbitur ab intellectu creato. Alio modo dicitur communiter pro qualibet habitudine, et sic infinitum potest habere proportionem ad finitum, si sit perfectio ejus, vel aliquam hujusmodi habitudinem habeat ad ipsum: et talis proportio sufficit ad hoc quod intellectus noster videat divinam essentiam attingendo, non comprehendendo.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de distantia secundum proprietatem naturæ, non solum secundum rationem cognitionis ; nam spiritus creatus non est sensibilis, sed spiritus increatus est intelligibilis.

QUODLIBETUM UNDECIMUM

QUÆSTIO I.

Quæsitum fuit de Deo, de angelis, et hominibus. De Deo vero quæsitum fuit: de immensitate ipsius, de cognitione ejus, et de prædestinatione.

ART. I. — UTRUM SOLIUS DEI SIT PROPRIUM ESSE UBIQUE.

(1 part., qu. 8, art. 2 et 4; et I, dist. 37, qu. 2).

Circa immensitatem vero Dei quæsitum fuit, utrum solius Dei sit proprium esse ubique. Ostendebatur quod non. Numerus enim est in rebus numeratis. Sed constat quod omnes partes universi sunt numeratæ. Ergo numerus est in omnibus partibus universi; et sic videtur quod sit ubique; non est ergo proprium solius Dei esse ubique.

2. Præterea, universale est quod est ubique et semper. Sed universale non est hoc quod Deus. Ergo non est proprium solius Dei esse ubique et semper.

3. Præterea, substantia spiritualis excedit corporalem. Sed hoc quod dicitur esse ubique, pertinet ad substantiam corporalem, quia in solis corporalibus est proprie assignare locum. Ergo multo magis esse ubique pertinet ad substantias spirituales; et sic videtur quod non sit solius Dei proprium.

4. Præterea, ad commendationem terreni regis pertinet quod possit gubernare etiam in absentia sua regnum. Sed Deus est commendabilior omni rege. Ergo videtur quod etiam competat sibi ad suam commendationem quod gubernet totum mundum vel aliquas partes in absentia sua per providentiam; et sic non videtur quod sit Dei proprium esse ubique.

5. Præterea, constat quod quædam dicuntur Deo esse propinqua, et quædam remota; et quanto magis sunt remota, tanto magis sunt corruptibilia. Non autem possent dici aliqua propinqua et aliqua remota, si Deus esset ubique. Ergo videtur quod Deus non sit ubique.

6. Præterea, dato quod tota machina mundialis esset unum corpus continuum, constat quod illud corpus esset ubique. Non ergo est solius Dei proprium esse ubique.

Contra, Ambrosius probat Spiritum sanctum esse Deum, quia est ubique. Sed si esse ubique non esset solius Dei proprium, ratio sua non valeret. Cum ergo ratio hujusmodi valeat, videtur quod sit solius Dei proprium esse ubique.

Respondeo dicendum, quod spiritualia dicuntur esse in loco, non quidem per contactum magnitudinis, sed virtutis; et ideo secundum rationem virtutis cujusbelit rei spiritualis oportet nos loqui de loco in quo est. Virtus autem Dei est infinita: quæ quidem infinitas apparet quantum ad duo. Primo, quia non solum excedit creaturas quæ sunt, fuerunt et erunt, sed etiam omnes quæ possunt imaginari. Ergo Deus non solum est in illis quæ sunt, fuerunt et erunt; sed etiam in illis quæ possunt imaginari

esse. Secundo, quia virtus Dei simul et semel in omnibus operatur, et in singulis secundum proprium modum rerum: et ideo esse ubique proprie acceptum, soli Deo competit; aliis autem rebus competit esse ubique improprie. Unde distinguitur modus quo Deus est ubique, et quo aliæ res quibus aliquo modo competit esse ubique. Nam hujusmodi dicuntur esse ubique, quia sunt tantum in his quæ sunt, et præsentia sunt; Deus autem non solum in his quæ sunt, sed etiam in imaginatis, et in præteritis et futuris. Item aliæ res non sunt ubique sicut in loco uno, sed sicut in diversis locis. Sed Deus ita est ubique, quod est in quolibet et in toto; quia ejus virtus habet efficaciam non solum in id quod est commune universo, sed etiam in id quod est proprium unicuique rei particulari; et ideo est in omnibus sicut in uno loco, et sicut in pluribus; quod est proprie esse ubique. Unde, cum hoc modo solus Deus sit ubique, solius Dei est proprium esse ubique.

Ad primum ergo dicendum, quod numerus non est in rebus numeratis sicut in loco, sed sicut accidens in subjecto. Præterea, unus numerus, licet sit in omnibus numeratis sicut unica essentia, non tamen est in qualibet parte; quia non quælibet pars numeratur eodem numero. Item numerus non est omnino unus, sed multitudo quædam; Deus autem est in rebus per virtutem suam, et in singulis operatur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod universale dicitur esse ubique et semper magis per remotionem quam per positionem: non enim dicitur ubique esse et semper, eo quod sit in omni loco et in omni tempore; sed quia abstrahit ab his quæ determinant locum et tempus determinatum; et præterea universalia non sunt subsistentia.

Ad tertium dicendum, quod substantia spiritualis excedit corporalem excessu dignitatis naturæ, sed non in virtute agendi; immo videmus quod multæ substantiæ spirituales habent determinata corpora in quibus agant, sicut anima rationalis corpus humanum.

Ad quartum dicendum, quod si rex non est ubique per totum regnum, est ex defectu regis terreni, propter circumscriptionem suæ substantiæ. Deus autem cum sit incircumscriptus, est ubique; et tamen, si non esset ubique, nihilominus gubernaret omnia providentia sua. Unde in rege terreno non esse præsens est ad defectum, sed quod gubernet in absentia est ad commendationem. Deus autem et ubique est, et omnia gubernat.

Ad quintum dicendum, quod hujusmodi distantia et propinquitas creaturarum ad Deum non est secundum locum, sed secundum similitudinem et dissimilitudinem: nam illa quæ magis assimilantur Deo, dicimus esse sibi propinquiora; quæ vero magis recedunt a similitudine ipsius, dicimus esse sibi remotiora.

Ad sextum dicendum, quod dato quod tota machina mundialis esset unum corpus continuum, non tamen propter hoc posset imaginari quod esset ubique, sed in uno loco tantum: quia totum illud in quo esset, acciperetur pro uno loco; et sic non attingeret quodlibet particulare, quod esse ubique complectitur in sua ratione.

QUÆSTIO II.

Circa cognitionem vero Dei quærebatur, utrum Deus cognoscat malum per bonum.

ART. II. — UTRUM DEUS COGNOSCAT MALUM PER BONUM.

(De Ver., quæst. 3, art. 4: et 1 part., quæst. 15, art. 3, ad 1, et qu. 18, art. 4, ad 4).

Et videtur quod non. Quia cognoscere unum per aliud pertinet ad defectum cognitionis. Sed divina cognitione nullus potest esse defectus. Ergo videtur quod Deus non cognoscat malum per bonum.

2. Præterea, cognoscere unum per aliud est in cognoscendo discurrere. Sed in divina cognitione non est discursus. Ergo, cum cognoscere malum per bonum sit cognoscere unum per aliud, videtur quod Deus non cognoscat malum per bonum.

3. Præterea, quidquid Deus cognoscit, cognoscit per essentiam suam. Sed malum nec est effectus divinæ essentiæ, neque est ei oppositum, ut dicit Augustinus. Ergo videtur quod Deus non cognoscat malum per bonum.

4 Præterea, Philosophus dicit in III de Anima (text. comm. 20), quod intellectus qui semper est actu, non cognoscit pri-

vationem. Sed intellectus divinus est semper in actu. Ergo etc.

5. Præterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per aliquam similitudinem in ipso cognoscente existentem. Sed malum non habet aliquam similitudinem in Deo. Ergo Deus non cognoscit malum per aliquod bonum quod in eo existat.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod malum cognoscitur secundum quod ab ipso bono discordat.

Respondeo dicendum, quod propria cognitio uniuscujusque rei est secundum quod cognoscitur per propriam rationem. In cognoscibilibus autem quædam sunt quæ habent rationem propriam absolutam, ut homo et lapis, quorum propria ratio non dependet ex alio; quædam vero sunt quæ non habent propriam rationem absolutam, sed ex alio dependentem, sicut est in relativis et privativis et in negativis, quorum ratio dependet ex ordine quem habent ad alia: nam ratio cæcitatis non est absoluta, sed dependens, in quantum habet ordinem ad visum, cujus est privatio. Cum ergo Deus omnia cognoscat secundum proprias rationes, dico quod illa quorum ratio est absoluta, cognoscit absolute, et non per aliquod aliud; illa vero quorum ratio est dependens et in ordine ad aliud, cognoscit secundum ordinem ad illa ex quibus dependent. Cum ergo ratio mali non sit absoluta, sed dependens, in quantum scilicet discordat a bono creato; cognoscit malum secundum ordinem ad bonum, secundum quod scilicet discordat ab ipso bono.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis quæ habent rationem absolutam, est ad defectum cognitionis cognoscere unum per aliud, sed non in illis quorum ratio est ad aliud, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod cognitio discursiva est cognoscere unum cognitum per aliud cognitum absolute; sed cognoscere unum incognitum per aliud cognitum ad quod ordinatur, non est discurrere cognoscendo; et hoc modo cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod licet malum non sit oppositum divinæ essentiæ, tamen est oppositum effectui divinæ essentiæ; nam bonum increatum non habet malum oppositum; sed bonis effectibus qui causantur a bono increato, opponitur malum; et in quantum discordat ab eis effectibus cognoscitur.

Ad quartum dicendum, quod illud habet locum in illo intellectu qui cognoscit res per adæquationem et species suas; et iste modus cognoscendi non est in Deo, qui cognoscit omnia per essentiam suam.

Ad quintum dicendum, quod licet malum non habeat aliquam similitudinem in Deo, tamen oppositum mali, idest bonum creatum, habet similitudinem in Deo sicut in causa sua; et ita bonum cognoscitur per seipsum, malum vero per bonum.

QUÆSTIO III.

Circa prædestinationem quærebatur, utrum prædestinatio imponat necessitatem.

ART. III. — UTRUM PRÆDESTINATIO IMPONAT NECESSITATEM.

(Art. 118; ad 1; et 1 part., quæst. 23, art. 6, et quæst. 16, art. 8 corp.).

Et ostendebatur quod sic. Constat enim quod prædestinatus omnino salvatur. Sed hoc non est, nisi necessarium esset prædestinatum salvari. Videtur ergo quod prædestinatio necessitatem imponat.

2. Præterea, ad Rom. IX, 16, dicit Apostolus: *Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei.* Ergo videtur quod quidquid est de salute sit ex sola prædestinatione divina, et ex nullo alio; et sic videtur necessitatem imponere.

Contra: Augustinus dicit: *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.*

Respondeo dicendum, quod prædestinatio certitudinem habet, et tamen necessitatem non imponit. In prædestinatione enim tria sunt consideranda: quorum duo præsupponit ipsa prædestinatio, scilicet præsentiam Dei, et dilectionem, idest voluntatem qua vult prædestinatum salvare; et tertium est ipsa prædestinatio, quæ nihil aliud est quam directio in finem, quem vult Deus rei dilectæ. Quodlibet autem horum trium certitudinem habet, et tamen necessitatem non imponit. Et quod præscientia divina certitudinem habeat, patet. Deus enim cognoscit res nobiliori modo quam nos cognoscamus. Nam cognitio nostra est in tempore; et ideo intuitus noster respicit res secundum rationem temporis

scilicet præsentis, præteriti, et futuri; ut scilicet cognoscat præterita ut præterita, præsentia ut præsentia, futura ut futura, et certitudinaliter. Cognitio vero divina est supra tempus, et mensuratur æternitate solum; et ideo non cognoscit res prout sunt in tempore, sed prout sunt in æternitate, scilicet prout præsentia; et hoc tam necessaria quam contingentia; unde omnia cognoscit tamquam præsentia in sua præsentialitate. Cum ergo etiam intellectus noster certitudinaliter cognoscat præsentia, multo magis Deus omnia sibi præsentia certitudinaliter cognoscit: ex quo nulla necessitas rebus cognitis inducitur: sicut videmus quod aliquis existens in loco eminenti, videt certitudinaliter ordinem venientium aliquorum, et euntium per vias et alius in plano existens, non videt nisi quæ sunt sibi præsentia; et tamen hominibus istis ex hoc nulla necessitas imponitur: nam hoc non est nisi ex hoc quod in alto existens intuetur omnia ut præsentia quæ eunti in plano sunt præterita, scilicet illa quæ retro sunt; præsentia, illa scilicet quæ sunt juxta se; et futura, illa scilicet quæ anteriora sunt.

Quod autem voluntas divina certitudinem habeat, et tamen necessitatem non imponat, sic patet. Voluntas enim Dei est efficax et perfecta causa omnium rerum: quia omnia quæcumque voluit, Dominus fecit. Cujus perfectio et efficacia apparet ex hoc, quod non solum movet et causat res, sed etiam dat eis talem modum causandi, inquantum cuilibet rei determinatum modum contulit, quo suos effectus produceret. Unde, quia ipse voluit quædam esse in universo necessaria, et quædam contingentia, constituit quasdam causas quibus contulit ut contingenter causarent, et quasdam quibus contulit ut necessario causarent effectus. Unde voluit istum vel illum effectum non solum esse, sed etiam illo modo esse, scilicet vel contingenter, vel necessario; sicut quod voluit Petrum non solum currere, sed etiam contingenter currere; et similiter voluit istum hominem salvare, sed eo modo ut arbitrii libertatem non perderet. Et sic quod Petrus vel Martinus salvetur, habet duas causas: unam scilicet voluntatem divinam, et hæc habet certitudinem; aliam liberum arbitrium, et hæc habet contingentiam. Et sic est in aliis rebus; quia quod sint contingentia provenit eis ex causa proxima, quod vero sint certa et necessaria, provenit eis ex causa prima. Unde prima causa rerum, scilicet divina voluntas, etiam de contingentibus certitudinem habet: ex qua quidem certitudine non imponitur ipsis rebus aliqua necessitas; quia non solum vult ea esse, sed tali modo esse, scilicet necessario vel contingenter, ut dictum est.

Quod vero prædestinatio certitudinem habeat, et necessitatem non imponat, similiter patet. Modus enim vel directio vel propositum dirigendi in finem, quod est ipsa prædestinatio, est secundum constitutionem et ordinem causarum a Deo constitutarum. Constat autem quod, quando sunt duæ causæ ordinatæ, quarum una est necessaria et alia contingens, effectus semper est contingens. In prædestinatione autem sunt duæ causæ, quarum una est necessaria, scilicet ipse Deus; et alia est contingens, scilicet ipsum liberum arbitrium: et ideo oportet effectum prædestinationis contingentem esse. Unde quia Deus scit et vult istum vel illum consequi talem finem, prædestinatio certitudinem habet; quia vero Deus vult ut secundum libertatem arbitrii in talem finem dirigatur, ideo hujusmodi certitudo nullam prædestinato necessitatem imponit.

Ad primum ergo dicendum, quod hic prædestinatus omnino salvatur ex certitudine divinæ prædestinationis; non tamen est ibi necessitas absoluta, sed conditionalis: quia si talis est prædestinatus, necessario salvatur, non autem est necessarium simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod verbum Apostoli non est sic intelligendum quin sit necessarium velle et currere ex parte nostra; sed quia principium primum bene operandi non est a nobis, sed misericordia divina infundente gratiam; nihilominus tamen oportet quod ex parte nostra sit aliquod principium.

QUÆSTIO IV.

Circa angelos quæsitum fuit de motu angeli, scilicet utrum motus ejus sit in instanti.

ART. IV. — UTRUM MOTUS ANGELI SIT IN INSTANTI.

(Art. 187; et 1 part., quæst. 58, art. 3 corp., et qu. 63, art. 6, ad 4; et 3 part., qu. 33, art. 1, ad 3).

Videtur quod sic. Constat enim quod mutatio angeli simplicior est omni mutatione corporali. Sed invenitur aliqua mutatio corporali in instanti, sicut illuminatio, et hujusmodi. Ergo multo magis motus angeli est in instanti.

2. Præterea, nobilissimæ creaturæ competit nobilissimus motus. Nobilissimus autem motus est ille qui fit in instanti. Ergo competit nobilissimæ creaturæ, scilicet angelo.

Contra: omnis motus habet prius et posterius. Prius autem et posterius in motu est numerus temporis. Ergo in omni motu est tempus; ergo nullus motus etiam angeli est in instanti.

Respondeo dicendum, quod omnis mutatio habet terminos, quos non contingit simul esse; unde impossibile est quod aliquis motus vel mutatio sit in instanti hoc modo quod idem instans ambos terminos complectatur.

Unde sciendum, quod in rebus corporalibus duo termini motus vel mutationis dupliciter possunt se habere. Uno modo quod sit assignare instans in quo terminus *ad quem* primo est; et aliud instans in quo terminus *a quo* ultimo est: et sic, cum inter quælibet duo instantia sit tempus medium, sequitur quod de uno termino motus in alium fiat transitus per tempus; et sic talis mutatio est in tempore, et non in instanti. Hoc autem contingit quando inter duos terminos motus est aliquod medium accipere sicut inter album et nigrum, et inter esse hic et ibi. Sed aliqui termini mutationis sunt inter quos non est accipere medium, sicut inter album et non album; inter ignem et non ignem; inter tenebrosum et luminosum: quia affirmatio et negatio sunt secundum se immediata, et similiter privatio et forma in subjecto determinato; et in talibus licet sit accipere instans in quo primo est terminus *ad quem*, non tamen est accipere instans in quo ultimo est terminus *a quo*. Cum enim inter quælibet duo instantia sit tempus medium, sequeretur quod in illo tempore medio, in neutro extremorum esset; quod est impossibile, cum sint extrema omnino immediata. Oportet ergo dicere, quod cum illud instans in quo primo est terminus *ad quem*, sit terminus alicujus temporis, quod in toto tempore præcedenti duret terminus *a quo;* et sic, cum inter tempus et instans quod est terminus temporis, non sit tempus medium, non fit transitus de una extremitate in aliam in tempore, sed in instanti. Primo enim desinit esse terminus *a quo*, et incipit terminus *ad quem*. Et hujusmodi mutationes dicuntur esse instantaneæ, sicut illuminatio, generatio, et corruptio. Sed oportet quod istæ mutationes sint termini motuum continuorum et in tempore existentium: quia tempus in quo est ultimo terminus *a quo*, mensurat aliquem motum, secundum quod subjectum accedit ad terminum *ad quem;* sicut per alterationem materiam disponitur ad formam, et per motum localem corpus luminosum accedit ad situm in quo illuminat. Et secundum hoc dicitur quod generatio et corruptio sunt termini alterationis, et illuminatio, motus localis. Sic ergo duæ sunt mutationes corporalium; sed neutra harum potest esse in motu angeli. Cum enim motus angeli attendatur secundum diversos contractus virtuales angeli ad diversa loca, qui quidem contractus non sunt continui, sequitur quod motus angeli non sit continuus; et ita tempus quod proprie mensurat motum angeli, non est continuum, cum continuitas temporis sit ex continuitate motus, ut dicitur in IV Physic. (text. comm. 104). Non enim potest dici quod motus angeli mensuretur tempore continuo quod est numerus motus cæli, quia motus angeli non dependet ex motu cæli; et sic sequitur quod motus angeli mensuretur quodam tempore, in quo sunt instantia sibi succedentia sine continuatione: quia tempus ex hoc quod est numerus, non est continuum, sed ex hoc quod est numerus motus continui. Sic ergo in motu angeli duo extrema motus non sunt in duobus instantibus inter quæ sit tempus medium; neque iterum unum extremorum est in tempore et aliud in

instanti quod terminat tempus; sed duo extrema sunt in duobus instantibus, inter quæ non est tempus medium; et sic oportet dicere, quod motus angeli sit in tempore, licet alio modo quam motus corporales sunt in tempore.

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio angeli secundum prædicta ostenditur esse simplicior quam aliqua mutatio corporalis. Est enim simplicior quam illa mutatio cujus duo extrema sunt in duobus instantibus, inter quæ cadit tempus medium, tamen inter duo instantia motus angeli non cadit tempus medium: similiter etiam simplicior est quam illa cui unum extremum est in toto tempore continuo, cum unum extremum sit in instanti indivisibili, et tamen non intercidit tempus medium, sicut nec ibi. Et quia est simplicior, ideo etiam sequitur quod sit nobilior.

Unde patet solutio ad secundum.

QUÆSTIO V.

Deinde quæsitum est de homine; et circa hoc quæsitum est de partibus naturæ humanæ, de sacramentis gratiæ, et de conversatione humanæ vitæ. Circa primum quærebantur duo: 1° de anima; — 2° de corpore.

ART. V. — UTRUM SINT EJUSDEM SUBSTANTIÆ ANIMA SENSITIVA ET INTELLECTIVA.

(De anima, art. 10 corp.).

De anima autem quæsitum est, utrum sint ejusdem substantiæ anima sensitiva et intellectiva. Et ostendebatur quod non. Nam anima sensitiva educitur de potentia materiæ, intellectiva vero est per creationem. Non est ergo eadem substantia utriusque.

2. Præterea, in nulla substantia quæ sit una et eadem, est eodem tempore motus ad opposita. Sed sensus et ratio eodem tempore moventur ad opposita, sicut dicit Apostolus ad Rom. VII, 23: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Ergo sensitiva et rationalis non sunt unius substantiæ.

3. Præterea, corruptibile et incorruptibile non sunt ejusdem generis. Ergo nec idem numero. Sed anima sensitiva est corruptibilis, intellectiva vero incorruptibilis. Ergo sensitiva et intellectiva non sunt eodem numero, et sic nec ejusdem substantiæ.

4. Præterea, anima sensitiva est communis nobis et brutis. Sed in brutis educitur de potentia materiæ. Ergo et in nobis: non est ergo eadem cum intellectiva, quæ est per creationem.

Contra: unius perfectibilis una est perfectio. Sed corpus humanum est unum perfectibile. Ergo anima, quæ est ejus perfectio, est una.

Respondeo dicendum, quod circa ordinem formarum est duplex opinio.

Una est Avicebron, et quorumdam sequacium ejus; qui dicunt, quod secundum ordinem generum et specierum sunt diversæ formæ substantiales sibi invicem advenientes, sicut est substantia, est corpus, est animatum, et est animal. Dicunt ergo, quod quædam forma substantialis est per quam est substantia tantum, et postea est quædam alia per quam est corpus, deinde est et alia per quam est animatum, et alia per quam est animal, et alia per quam est homo; et sic dicunt de aliis formis substantialibus rerum. Sed hæc positio stare non potest: quia, cum forma substantialis sit quæ facit hoc aliquid, et dat esse substantiale rei, tunc sola prima forma esset substantialis, cum ipsa sola daret esse substantiale rei, et faceret hoc aliquid; omnes autem post primam essent accidentaliter advenientes, nec darent esse rei simpliciter, sed esse tale: et sic in amissione vel acquisitione ipsarum non esset generatio et corruptio, sed tantum alteratio. Unde patet hoc non esse verum. Simile etiam esset in potentiis animæ; nam sola prima, scilicet vegetabilis, esset forma substantialis, et faceret hoc aliquid; aliæ vero essent accidentales: quod omnino est falsum.

Et ideo dicendum est, quod hujusmodi formæ differunt secundum perfectum et imperfectum. Est enim aliqua forma quæ non dat nisi esse corpus tantum; aliqua est magis perfecta, quæ etiam dat esse et vivere quocumque modo vivendi; aliqua, quæ cum his dat etiam sensum. Unde patet quod semper ultima est perfectior primis, et habet se ad priores sicut perfectissima ad imperfectissimas; et ideo quidquid continetur in ipsis, totum est virtute in ultima.

Unde dicendum est, quod una et eadem essentia est animæ sensitivæ et intellectivæ; sed intellectiva habet se ad sensitivam sicut perfectum ad imperfe-

ctum. Quod autem specialiter anima sensitiva et intellectiva sint unius essentiæ, signum est, quia nisi vires animæ radicarentur in una essentia, nunquam una impediretur ab alia, nec etiam virtus unius redundaret in aliam. Item cum intellectus non habeat determinatum organum in corpore, quo mediante exerceat operationes suas; ad quid uniretur corpori, nisi esset ejusdem essentiæ cum anima sensitiva?

Sic ergo patet quod una essentia est animæ sensitivæ et intellectivæ; sed differunt secundum perfectum et imperfectum, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod anima sensitiva educitur de potentia materiæ in brutis: in nobis vero non, sed est per creationem, cum ejus essentia sit essentia animæ rationalis, quæ est per creationem.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens aliquid idem existens secundum diversas vires vel partes moveri ad opposita: et ideo, licet substantia animæ humanæ sit eadem sensitivæ et intellectivæ, tamen potest secundum diversas partes et vires moveri ad opposita; ut scilicet sensus moveatur ad ea quæ sunt sibi propria, et ratio ad ea ad quæ ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod licet incorruptibile non sit idem cum corruptibili, tamen invenitur aliquid incorruptibile quod habet aliquam proprietatem communem corruptibili; et sic est in anima rationali: nam ipsa substantia animæ est incorruptibilis, nihilominus tamen habet aliquid in se, scilicet sensitivum, quod est commune etiam corruptibili.

Ad quartum dicendum, quod licet anima sensitiva sit communis in nobis et brutis quantum ad rationem generis, tamen quantum ad rationem speciei alia est in homine et alia in brutis; et similiter alia in asino, et alia in equo et in bove; et secundum quod differunt aliqua specie, ita etiam differt in eis anima sensitiva; et ideo non sequitur, si in brutis educatur de potentia materiæ, quod etiam in homine: quia in homine est altioris speciei, et est per creationem.

QUÆSTIO VI.

De corpore autem quæsitum est, utrum resurgat idem numero.

ART. VI. — UTRUM CORPUS RESURGAT IDEM NUMERO.

(IV, dist. 44, qu. 1, art. 1, qu. 1 corp.).

Et ostendebatur quod non. Quia, secundum Philosophum in Top., illud dicitur idem numero quod est idem proprio, accidente, et definitione. Sed corpus in resurrectione non habebit eadem propria, quia modo risibile, tunc non; non eadem accidentia, quia nunc albus, crispus, niger, et hujusmodi, quæ tunc non erunt; non eadem etiam definitione, quia modo definitur per mortale, tunc vero non mortale erit. Ergo videtur quod non resurget idem numero.

2. Præterea, identitas materiæ facit idem numero. Sed materia corporis resurgentis non erit eadem cum corpore quod nunc est, cum multæ formæ reiterentur in ea. Ergo corpus non resurget idem numero.

3. Præterea, Philosophus dicit in lib. de Anima, quod non est eadem statua numero quæ destruitur, et de eodem ære reficitur. Pari ergo ratione corpus quod modo corrumpitur, non erit idem numero cum eo quod resurget.

4. Præterea, constat quod homo humanitate est homo, et una humanitate unus homo. Sed in corpore quod nunc est, et quod resurget, erunt duæ humanitates, quia per mortem destruitur forma totius. Ergo erunt duo homines; et sic videtur quod corpora non resurgent eadem numero.

Contra: Job XIX, 37: *Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt.*

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit idem numero, requiritur identitas principiorum essentialium. Unde quodcumque principiorum essentialium, etiam in ipso individuo, varietur, necesse est etiam identitatem variari. Illud autem est essentiale cujuslibet individui quod est de ratione ipsius; sicut cuilibet rei materiali sunt essentialia materia et forma: unde si accidentia varientur et mutentur, remanentibus principiis essentialibus individui, ipsum individuum remanet idem. Cum ergo principia essentialia hominis sint

anima et corpus, et hæc remaneant, quia resurget eadem anima et idem corpus; dicendum, quod corpus hominis resurget idem numero.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit ex falso intellectu litteræ. Non enim dicitur idem numero illud quod habet idem accidens nunc et postea, et idem proprium; sed illud est idem numero quod est idem cum accidente et idem cum proprio, sicut cum subjectum est idem cum accidente, proprio, et definitione; et non illa quæ habent idem accidens, idem proprium, et unam definitionem. Unde patet quod objiciens false intellexit textum. Dato autem quod secundum illum intellectum procedat objectio, dicendum, quod intelligitur de accidentibus individuantibus, scilicet de dimensionibus; et erunt hæc in corporibus glorificatis. Item erit ibi idem proprium, scilicet risus; Job cap. VIII, 21: *Implebitur os tuum risu, et labia tua jubilo.* De definitione vero dicendum, quod licet resurgat immortale, tamen vera mortalitas non tolletur ab eo, quia natura humana erit ibi quæ ex se habet quod sit mortalis.

Ad secundum dicendum, quod licet eadem materia faciat idem numero, non tamen materia nuda, nec quæ facit principium in numero; sed una materia secundum quod est sub dimensionibus terminantibus ipsam, facit idem numero; unde licet multæ formæ reiterentur in anima corporis resurgentis, tamen resurget corpus sub eisdem dimensionibus, et cum eisdem principiis essentialibus.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit contrarium: ipse enim vult, si statua reficiatur ex eodem ære, quod sit eadem numero. Nihilominus tamen dicendum, quod omnia artificialia ponuntur dupliciter in genere vel in specie; quia vel per materiam suam, vel per formam suam. Naturalia autem ponuntur in genere vel specie tantum per formam suam; formæ autem artificiales, quia sunt accidentia, ideo oportet quod collocentur in genere vel specie per materiam; naturales vero non, quia sunt substantiales. Dico ergo, quod si consideretur statua prout ponitur in genere vel specie per materiam suam, sic reficitur eadem statua; si vero consideretur prout ponitur in genere vel specie per formam, sic dico, quod non reficitur eadem, sed alia; quia alia est forma hujus, et alia illius. In corpore autem non est sic; quia in corpore erit eadem forma.

Ad quartum dicendum, quod non sunt duæ humanitates in corpore quod corrumpitur et quod resurgit, sed una: quia principia essentialia non mutantur, sed sunt eadem.

QUÆSTIO VII.

De sacramentis vero gratiæ quæsita sunt tria: 1° de sacramento confirmationis; — 2° de sacramento Eucharistiæ; — 3° de sacramento matrimonii.

ART. VII. — UTRUM SOLUS EPISCOPUS DEBEAT CONFERRE SACRAMENTUM CONFIRMATIONIS, VEL ETIAM ALIUS.

(IV, dist. 13, qu. 1, art. 1, qu. 2).

Circa primum quæritur, utrum solus Episcopus debeat conferre sacramentum confirmationis, vel etiam alius; et videtur quod non solum Episcopus, sed etiam quod quilibet sacerdos possit conferre. Constat enim quod in confirmatione confertur gratia spiritualis. Sed hujus gratiæ collatio sic est ordinata, ut non possit impediri: constat autem quod per absentiam Episcoporum multoties impeditur, quia non sunt ubique præsentes. Ergo debet conferri per ministerium sacerdotum qui sunt præsentes.

2. Præterea, sacramenta instituta sunt propter utilitatem. Ergo debent eo modo conferri quo competit utilitati omnium. Non autem competeret utilitati, si solus Episcopus conferret hoc sacramentum, in quo datur robur Spiritus sancti; quia non omnes habent opportunitatem Episcopi. Ergo debet fieri per sacerdotes, per quos possunt omnes consequi hanc utilitatem.

3. Præterea, constat quod sacramentum baptismi est majus quam sacramentum confirmationis. Sed baptismus potest conferri per quoslibet sacerdotes. Ergo multo magis confirmatio.

In contrarium est Ecclesiæ consuetudo.

Respondeo dicendum, quod proprius minister sacramenti confirmationis est Episcopus; et hoc probatur ratione et auctoritate.

Ratione quidem : quia confirmatio ad hoc fit ut homo in quadam perfectione constituatur, cum detur ad robur Spiritus sancti, ut scilicet homo ex hoc fiat fortis et robustus ad confitendum et proponendum fidem coram regibus et principibus ; unde et propter hoc fit in fronte, ut non pertimescat nec confundatur proponere fidem coram omnibus et defendere. Sicut autem Dionysius dicit, tres sunt actiones hierarchicæ : purgare, illuminare et perficere. Purgare est proprium diaconorum ; illuminare præsbyterorum, et hoc consistit maxime in Eucharistia ; perficere vero est Episcoporum : et ideo omnia sacramenta quæ ad perfectionem conferuntur, pertinent ad collationem Episcopi ; quæ sunt collatio ordinum, consecratio virginum et vasorum, et confirmationis sacramentum. Unde alius non potest conferre confirmationis sacramentum nisi Episcopus.

Hoc etiam patet auctoritate Scripturæ. Confirmatio enim successit in locum impositionis manuum : hoc autem non poterat fieri nisi per solos Apostolos ; unde et per Philippum, qui prædicaverat verbum Domini in Samaria, non imponebantur manus ; sed Apostoli qui erant Jerosolymis, audito quod Samaria recepit verbum Dei, miserunt ad eos Petrum et Joannem : et postea sequitur (Act. VIII, 17) : *Tunc imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum.* Unde, cum Episcopi succedant in locum Apostolorum, solis Episcopis debetur collatio sacramenti confirmationis.

Invenimus tamen quod aliqua quæ in quadam perfectione constituunt, ex dispensatione committuntur simplicibus sacerdotibus, sicut collatio minorum ordinum, et hujusmodi ; quod etiam de confirmatione fieri posset cum dispensatione, sine qua nullus debet conferre hoc sacramentum nisi solus Episcopus.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnia sacramenta in quibus confertur gratia spiritualis, potest conferre sacerdos ; unde licet in sacramento confirmationis conferatur gratia spiritualis, non tamen competit sacerdoti, quia perfectiori modo in sacramento ordinis confertur gratia spiritualis, quod reservatur, solis Episcopis propter perfectionem in qua constituit. Nec obstat de impedimento, quia possunt recurrere ad civitates, in quibus sunt Episcopi præsentes.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod sacramentum baptismi est majus necessitate, non perfectione : et ideo propter ejus necessitatem non solum sacerdotes, sed etiam quilibet christianus potest baptizare in articulo necessitatis, ubi non habetur copia sacerdotis, servata nihilominus forma sacramenti. Confirmatio vero, quia non est adeo necessaria, et constituit in quadam perfectione, ut dictum est, majoribus reservatur, scilicet solis Episcopis.

QUÆSTIO VIII.

Circa sacramentum Eucharistiæ quæsita sunt duo : 1° de illis qui excluduntur a consecratione per fornicationem ; — 2° de illis qui excluduntur a participatione sacramenti per excommunicationem.

ART. VIII. — UTRUM ALIQUIS POSSIT AUDIRE MISSAM SACERDOTIS FORNICARII, QUIN PECCET MORTALITER.

(3 part., qu. 82, art. 9 ; et IV, dist. 5, qu. 2, art. 2, qu. 4 corp.).

Ad primum quæsitum est, utrum aliquis possit audire Missam sacerdotis fornicarii, quin peccet mortaliter. Videtur quod non possit audire sine peccato mortali. Ecclesia enim præcepit sub anathemate quod nullus audiat Missam a fornicario sacerdote. Sed facere contra hujusmodi mandatum, est peccatum mortale. Ergo, etc.

Contra est quod in multis locis per mundum sustinetur.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est considerandum, quod aliquid quantum ad jus naturale est per se malum, et aliquid malum est quantum ad jus positivum. Quicumque enim sacerdos in peccato mortali existens celebrat, peccat mortaliter ; unde si constaret mihi eum esse in peccato mortali, et inducerem eum ad celebrandum, peccarem mortaliter : et hoc est secundum ipsum jus naturale, quia hoc est provocare eum ad peccatum mortale. Jus autem positivum addit plus, quod non solum non debeam inducere eum ad celebrandum, sed etiam si audiam ejus Missam, pecco mortaliter ; quod quidem institutum est in pœnam sacerdotis fornicarii.

Attendendum tamen est, quod hoc non intelligitur de quolibet sacerdote fornicario, sed de publicis fornicariis; qui proprie dicuntur publici, quando judicio et sententia Ecclesiæ vocantur publici. Unde quicumque a tali fornicario publico audit Missam, peccat mortaliter.

Ad illud quod objicitur, dicendum, quod si sustinetur a prælatis, propter hoc non excusatur: quia hoc est vel propter negligentiam, vel propter miseriam et defectum ipsorum prælatorum, qui non sunt ausi corrigere alios, cum in se multa corrigenda cognoscant; vel etiam propter timorem aliquando: unde non excusantur propter hoc.

ART. IX. — UTRUM ALIQUIS LOQUENDO, COMEDENDO, SEU STANDO CUM EXCOMMUNICATIS, PECCET MORTALITER.

(IV, dist. 18, quæst. 1, art. 4, qu. 3).

Circa secundum quæsitum fuit, utrum aliquis loquendo, comedendo seu stando cum excommunicatis peccet mortaliter. Et videtur quod sic: quia multi magistri Decretorum et magni hoc dicunt.

2. Præterea, facere contra præcepta Ecclesiæ est peccatum mortale. Sed Ecclesia mandat quod nullus loquatur nec comedat cum excommunicatis. Hoc ergo qui facit, peccat mortaliter.

3. Præterea, quædam Decretalis dicit, ubi consulebatur summus Pontifex, utrum posset participari excommunicatis, quod *hoc etiam pro vitando dispendio mortis non debet facere;* et hujus assignat causam, dicens: *quia est peccatum mortale.* Videtur ergo quod quicumque in aliquo participat cum eis, peccet mortaliter.

Contra est quod nos videmus multos perfectos viros hoc facientes, qui nullo modo hoc facerent, si esset peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod aliquis per excommunicationem separatur a communione fidelium, non autem hominum, nisi per accidens: quia in tantum separatur a communione hominum, inquantum convenit separari a communione fidelium. Dico ergo, quod aliquis potest communicare seu participare cum excommunicato directe et indirecte. Directe quidem in his quæ sunt fidelium; et sic ille qui hoc modo ei communicat, peccat mortaliter. Et hoc contingit tripliciter. Quia si communico secum in divinis; sicut si orem pro eo, vel audiam Missam cum eo, et in aliis spiritualibus. Item si ex contemptu; et hoc in quocumque communicat quis cum eo quasi contemnens mandatum Ecclesiæ, peccat mortaliter. Item quicumque participat secum in crimine et in causa. Indirecte vero communicat quis cum eo in his quæ sunt hominis, sicut in verbo, in cibo, et in his quæ sunt simpliciter humanæ conversationis; et secundum hoc non peccat mortaliter, sed venialiter, nisi faciat ex contemptu, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod opinio Decretistarum non est vera: quia ipsi plus assentiunt in his et sequuntur jus humanum quam divinum, cum plus sit assentiendum divino quam humano: et ideo melior est opinio aliorum qui dicunt contrarium.

Ad secundum dicendum, quod communicare cum excommunicato directe, est contra præceptum Ecclesiæ, et est peccatum mortale; sed indirecte non est contra, sed præter præceptum Ecclesiæ: et hoc non est peccatum mortale, sed veniale. Unde sciendum est, quod quædam sunt per se malum; et hæc non possunt fieri sine peccato; sicut communicare excommunicato in his quæ sunt excommunicati; et ideo non possunt fieri sine peccato mortali. Quædam vero sunt occasiones malorum tantum; et ista possunt fieri sine peccato mortali; et sic est loqui vel comedere cum excommunicatis.

Ad tertium dicendum, quod non solum quis debet subire mortem antequam peccet mortaliter, sed etiam antequam peccet venialiter: quia peccatum inquantum peccatum nunquam est eligibile: si enim esset eligibile, nunquam esset peccatum; et sic non peccarem si facerem. Et ideo per hoc non concluditur quod ideo non sit participandum eis quia est peccatum mortale, et qui hoc facit, peccat mortaliter: quia etiam si esset veniale, non esset participandum eis; et tamen non peccaret mortaliter participando. Vel dicendum est, quod Decretalis illa intelligitur de illis qui directe communicant excommunicatis.

—

QUÆSTIO IX.

Circa sacramentum matrimonii quæsita sunt duo: 1° de maleficiatis; — 2° de frigidis.

ART. X. — UTRUM MALEFICIA IMPEDIANT MATRIMONIUM.

(IV, dist. 34, qu. 4, art. 3).

Ad primum quæsitum est, utrum maleficia impediant matrimonium; et videtur quod non. Quia opus Dei est fortius quam diaboli. Sed matrimonium est opus Dei, maleficium vero opus diaboli. Ergo matrimonium est fortius maleficio: non ergo impeditur per ipsum.

Contra: major est potestas dæmonis quam hominis. Sed homo potest matrimonium impedire. Ergo et dæmones.

Respondeo dicendum, quod matrimonium est quasi quoddam pactum: nam per matrimonium unus tradit potestatem sui corporis alteri ad carnalem copulam. Constat autem quod pactum de impossibili nullum est, cum nullus possit se obligare ad impossibile; et ideo quando aliquis obligat se per matrimonium ad carnalem copulam, si hoc sit ei impossibile, matrimonium nullum est.

Sed notandum est, quod impossibilitas carnalis copulæ ex aliquo impedimento proveniens potest dupliciter considerari: quia vel illud impedimentum est superveniens matrimonio jam consummato, vel præcedens. Si est superveniens, tunc matrimonium jam consummatum nunquam solvitur; si vero impedimentum præcedat, tunc matrimonium nondum consummatum solvitur.

Item circa hoc sciendum, quod impedimenta hujusmodi vel sunt perpetua, vel ad tempus. Si sunt perpetua, tunc matrimonium illud simpliciter impeditur: si vero sunt temporalia, tunc matrimonium non impeditur simpliciter, sed ad tempus; ita tamen quod impedimentum in utrisque præcedat.

De maleficiis autem sciendum est, quod quidam dixerunt quod maleficium nihil est, et quod hoc proveniebat ex infidelitate: quia volebant quod dæmones nihil sunt nisi imaginationes hominum, inquantum scilicet homines imaginabantur eos, et ex ista imaginatione territi lædebantur. Fides vero catholica vult quod dæmones sint aliquid, et possint nocere suis operationibus, et impedire carnalem copulam. Et ideo hujusmodi impedimenta si præcedant et sint perpetua, ut dictum est, simpliciter impediunt matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam diabolus est opus Dei, et non solum matrimonium; et inter opera Dei unum est fortius alio, et unum impeditur per aliud magis forte. Unde, cum diabolus sit fortior quam matrimonium, nihil prohibet, per ipsum, matrimonium impediri.

ART. XI. — UTRUM FRIGIDITAS IMPEDIAT MATRIMONIUM.

(IV, dist. 34, art. 4, ad 3, et dist. 36, art. 1, et dist. 39, art. 4, ad 3).

Circa secundum quæsitum est, utrum frigiditas impediat matrimonium. Videtur quod non. Quia senes sunt frigidi, et tamen contrahunt matrimonium.

In contrarium est, quia nullus obligat se ad impossibile. Sed impossibile est frigidis carnaliter alicui copulari. Ergo si ad hoc obligant se, pactum hujusmodi nullum erit.

Respondeo dicendum, quod frigiditas eadem ratione impedit matrimonium sicut maleficium; cum sit eadem impossibilitas in utroque: nihilominus tamen differt frigidus et maleficiatus. Frigidus enim est impotens simpliciter quantum ad omnes; maleficiatus vero est quidem impotens, non tamen quoad omnes, sed quoad unam tantum. Nam maleficium consistit in imaginatione viri respectu unius mulieris; inquantum scilicet operatione dæmonis fit illi abominatio alicujus mulieris, quam propter horrorem refugit et respuit. Et ideo aliter impedit frigiditas, et aliter maleficium. Nam frigiditas impedit aliquem, ita quod oportet quod remaneat absque omni spe contrahendi, si ab una impediatur. Unde si aliquando aliquis efficitur potens, oportet reintegrare primum matrimonium. Unde frigiditas solvit contractam et impedit contrahendum. Maleficiatus vero impeditur quantum ad istam tantum; unde datur ei licentia nubendi alteri, et mulieri similiter. Unde maleficium solvit contractum, sed non dirimit contrahendum, ut jam patet.

Ad primum ergo dicendum, quod senes sunt frigidi non quidem ad actum generationis, sed ad generationem pro-

lis: et ideo cum possint carnaliter copulari, non solvitur matrimonium. Frigiditas vero quæ omnino carnalem copulam impedit, solvit matrimonium.

QUÆSTIO X.

Circa conversationem vero humanæ vitæ quæsita sunt quædam per comparationem ad proximum, quædam vero per comparationem ad res quæ in usum hominum veniunt. Per comparationem vero ad proximum quæsitum est de correctione fraterna; circa quam duo quæsita sunt.

ART. XII. — UTRUM DEBEAT ALIQUIS IN PUBLICO VEL IN PRIVATO CORRIGERE PROXIMUM VEL FRATREM SUUM.

(3 part., qu. 60, art. 1, ad 1, de Mal. qu. 3, art. 2, ad 1).

Primo utrum debeat aliquis in publico vel in privato corrigere proximum, vel fratrem suum. Videtur quod occulte; Matth. XVIII, 15: *Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum.* Videtur ergo quod occulte sit corrigendus frater delinquens.

1. Contra: I ad Tim. v, 20: *Peccantem coram omnibus argue.*

2. Præterea, aliquæ constitutiones hoc habent, ut scilicet publice corrigatur.

Respondeo dicendum, quod hujusmodi correctio ex caritate debet procedere; et inde est quod dicitur fraterna correctio; et ideo oportet ordinem fraternæ correctionis sumere secundum ordinem caritatis. Ordo autem caritatis est ut quis bono proximi præferat commune bonum: item ut velit bonum proximi et conscientiæ et famæ; et in his magis velit bonum conscientiæ, quando utrumque haberi non potest. Et ideo his consideratis, credo quod si esset aliquod peccatum carnale seu spirituale quod vergeret in detrimento multitudinis, statim est revelandum; cum præponderet bonum commune in ordine caritatis, ut dictum est, bono proximi, sive sit famæ sive conscientiæ. Quando vero non timetur multitudinis detrimentum, tunc debet quis utrumque custodire, scilicet bonum famæ et conscientiæ, corrigendo occulte inter se et ipsum. Si autem ex hoc correctio non sequatur, tunc secundum ordinem Evangelii debet secum adhibere alium, vel etiam referre Ecclesiæ. Nihilominus tamen in hoc servandus est ordo; ut si peccatum sit publicum, publice corrigatur; si vero occultum, occulte; et ideo dicitur: *Si peccaverit in te frater tuus*, idest te sciente solum etc. quantum ad occultum; quantum vero ad publicum dicitur: *Peccantem*, scilicet publice, *coram omnibus argue.*

Et sic patet solutio ad primum utriusque partis.

Ad aliud vero dicendum, quod illud constitutionibus ordinatum est et servari debet in his quæ vergunt in periculum et detrimentum societatis et collegii.

ART. XIII. — UTRUM, SI ALIQUIS SCIAT PECCATUM PROXIMI, PECCET MORTALITER REFERENDO ILLUD STATIM PRÆLATO SUO.

(Art. 13, 16).

Secundo quæritur, utrum si aliquis sciat peccatum proximi, peccet mortaliter referendo illud statim prælato suo. Videtur quod sic. Quia facere contra ordinem Evangelii est peccatum mortale. Sed statim referre prælato est contra ordinem Evangelii. Ergo peccat mortaliter.

2. Contra est, quia hoc faciunt multi viri perfecti, qui nullo modo hoc facerent, si esset peccatum mortale.

3. Præterea, prælati possunt non solum de præteritis, sed et de futuro præbere cautelam: et ideo si eis referatur non videtur esse peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod verbum Domini, quod dicit Matth. XVIII, de correctione fraterna, est intelligendum sicut alia verba quæ dicit pertinentia ad humanos actos, et servari debet secundum quod dependet a caritate; et ideo dico, quod semper cum debitis circumstantiis intelligenda sunt. Sciendum est autem, quod in criminibus tripliciter proceditur secundum jura. Quia per inquisitionem; et hoc est in peccatis publicis; et non debet fieri, nisi præcedat clamor congregationis. Item per denuntiationem et per accusationem; et hoc est in privatis. Si autem procedatur per accusationem, tunc debet fieri præscriptio, quia obligatur accusans ad talionem; et in hoc intenditur ut finis bonum reipublicæ; unde hoc potest fieri secundum voluntatem, sive publice, sive privatim. Si autem procedatur per denuntiationem, tunc debet præcedere fraterna admonitio, quia finis hujus est

emendatio proximi; et ideo debet servari ordo fraternæ correctionis.

Utrum autem statim cum quis scit fratrem suum peccasse, debeat denuntiare prælato, dico, quod in his distinguendum est de conditionibus subditi et prælati. Nam si ego scio quod frater per me corrigetur, tunc non debeo hoc denuntiare prælato. Si autem videtur quod hoc melius fiat per prælatum, et prælatus nihilominus sit pius, discretus et spiritualis, non habens rancorem seu odium adversus illum subditum, tunc licite potest hoc denuntiare sibi: et tunc non dicit Ecclesiæ, quia non dicit ei sicut prælato, sed sicut personæ proficienti ad correctionem proximi et emendam. Sed quia, propter conditiones diversas prælatorum et subditorum, non potest in hoc dari generale judicium: quia aliquando prælatus vel movetur ad odium adversus subditum, vel subditus non bene ferret verba prælati: ideo tenendum est hoc pro regula, quod in omnibus istis semper servanda est caritas, et quod melius et magis expedire videtur: et si hoc intendat, scilicet emendam proximi, et servet quantum potest bonum caritatis, tunc denuntiando non peccat; si vero denuntiet cuicumque personæ hoc ex malitia, et ut proximus confundatur vel deprimatur, tunc denuntians sive accusans peccat mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod si statim aliquis referat prælato adhibens debitas circumstantias, et considerans magis expedire, non facit contra præceptum Evangelii, quia non dicit hoc Ecclesiæ, sed personæ proficienti, ut dictum est; et ideo non peccat mortaliter.

Ad secundum dicendum, quod etiam perfecti viri peccarent mortaliter, si denuntiando prælato vel alicui personæ intenderent aliquid quod est contra intentionem præcepti.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis referat prælato culpam proximi intendens vel cautelam in futurum, vel aliquid hujusmodi quod ad emendam proximi videret expedire, non peccat. Si autem hoc sive prælato sive alicui amico suo ex malitia referat, tunc peccat mortaliter. Quod si ex incautela alicui dixerit hoc, ita tamen quod non proveniat inde aliud vel infamia vel vituperium proximo delinquenti, tunc non peccat mortaliter licet incaute agat.

QUODLIBETUM DUODECIMUM

QUÆSTIO I.

Quæsitum est de rebus quæ sunt supra hominem, et de rebus humanis. Circa primum quæsitum est de Deo, de angelis et de cælo. Circa primum quæsitum est de Deo quantum ad suum esse, quantum ad suam potentiam, quantum ad ejus prædestinationem.

ART. I. — UTRUM IN DEO SIT TANTUM UNUM ESSE.

(1 part., qu. 3, art. 3; et I, dist. 8, art. 1).

Circa primum quæsitum est, utrum in Deo sit tantum unum esse, scilicet essentiale, ut præter illud sit etiam in Deo esse personale. Et videtur quod sic. Quia aliud est Patrem esse, aliud Filium esse et aliud Spiritum sanctum esse. Sed esse essentiale non est aliud et aliud. Ergo, etc.

2. Præterea, proprium formæ est quod det esse. Sed in divinis sunt tres proprietates personales, quæ obtinent vicem formæ. Ergo, etc.

Contra Augustinus dicit: *In divinis tantum unum esse.*

Respondeo dicendum, quod veritas fidei habet quod in divinis solum est distinctio quæ est secundum relationes oppositas; relatio autem, sicut et quælibet forma, habet esse ex comparatione ad illud cui inest: unde esse filiationis est per comparationem ad subjectum

cui inest. Relatio autem in divinis non distinguitur ab eo cui inest vel in quo est, quia est ipsa res quæ refertur; sed distinguitur solum ex parte ejus cui opponitur: et ex hac parte non consideratur esse relationis, sed distinctio et oppositio ejus; et ideo est in Deo unum tantum esse, scilicet essentiale.

Ad primum ergo dicendum, quod esse dupliciter dicitur: quandoque enim esse idem est quod actus entis; quandoque autem significat compositionem enuntiationis; et sic significat actum intellectus, quo modo intelligitur quando dicitur quod aliud est esse Patris et aliud Filii, non primo modo.

Ad secundum dicendum, quod sicut et quælibet forma, paternitas facit esse, scilicet Patrem, quæ est divinum esse, et facit tantum unum esse, in quantum paternitas facit esse.

QUÆSTIO II.

Deinde quæsitum est de potentia Dei: 1° utrum Deus possit facere contradictoria simul esse; — 2° utrum possit facere infinita in actu.

ART. II. — UTRUM DEUS POSSIT FACERE CONTRADICTORIA ESSE SIMUL VERA, ET INFINITA ESSE SIMUL ACTU.

Ad primum ergo dicendum, quod non: et hoc non importat in Deo imperfectionem potentiæ; sed quia hoc non habet rationem possibilis. Nam omnis virtus activa producit effectum sibi similem. Omne autem quod agit, agit in quantum est ens actu. Ergo effectus agentis est ens actu. Quidquid ergo repugnat ei quod est esse actu, repugnat potentiæ activæ: quod esset, si contradictoria simul essent.

Ad secundum dicendum, quod esse aliquid infinitum actu posset suspicari ex primo aspectu quod esset impossibile: quia sequeretur illud esse æquale Deo. Sed hoc non sequitur: quia ei quod est infinitum omnibus modis, non adæquatur illud quod est infinitum uno modo. Dato enim quod esset ignis infinitus secundum magnitudinem, non adæquabitur Deo: quia etsi sit infinitus ignis in quantitate, tamen est quid finitum specie; Deus autem omnibus modis est infinitus. Cum ergo quæritur utrum sit possibile Deo facere aliquid infinitum in actu, dicendum quod non. Potentiæ enim agenti per intellectum aliquid repugnat dupliciter: uno modo quia repugnat potentiæ ejus; alio modo quia repugnat modo quo agit. Primo modo non repugnat potentiæ Dei absolutæ, quia non implicat contradictionem. Sed si consideretur modus quo Deus agit, non est possibile. Deus enim agit per intellectum et per Verbum, quod est formativum omnium; unde oportet quod omnia quæ agit, sint formata. Infinitum autem accipitur sicut materia sine forma; nam infinitum se tenet ex parte materiæ. Si ergo Deus hoc ageret, sequeretur quod opus Dei esset aliquid informe; et hoc repugnat ei per quod agit, et modo agendi; quia per Verbum suum omnia agit, quo omnia formantur.

QUÆSTIO III.

Deinde quæsitum est de prædestinatione, utrum sit certa.

ART. III. — UTRUM PRÆDESTINATIO SIT CERTA.

(1 part., quæst. 25, art, 3, ad 3, et art. 6, et art. 8 ad 3; et de Ver., quæst. 6, art. 3).

Et videtur quod non. Quia possibile est prædestinatum damnari, sicut Petrum, si fuisset statim mortuus, quando peccavit Christum negando.

2. Si vero dicas quod prædicta locutio est de dicto vera, de re vere non; contra: quia hoc habet locum in formis separabilibus; sed hæc forma quæ est prædestinatio, est inseparabilis.

Respondeo dicendum, quod prædestinatio est quædam pars divinæ providentiæ: providentia autem dicit directionem aliquorum in finem; et hæc præsupponit scientiam et voluntatem. Sic ergo prædestinatio habet certitudinem ex parte scientiæ Dei, qui non potest falli; et ex parte voluntatis divinæ, cui non potest aliquid resistere; et ex parte providentiæ, quæ certissimo modo ducit ad finem, cum Deus sit sapientissimus.

Ad primum ergo dicendum, quod prædestinatio habet certitudinem, et tamen non est necessarium prædestinatum salvari, sed remanet contingens. Dictum est enim quod habet certitudinem ex scientia, voluntate et providentia; et nullum istorum contingentiam impedit. Scientia non, quia scientia Dei est futurorum prout sunt in præsenti, et secundum hoc sunt determinata. Voluntas

non, quia voluntas Dei est principium totius entis, ergo non cadit sub ratione contingentiæ vel necessitatis, sed hæc effluunt et ordinantur ex Dei voluntate; et sic ipsa Dei voluntas facit quædam contingentia, præparando causas contingentes illis rebus quas vult esse contingentes; et similiter necessarias causas rebus et effectibus necessariis. Et sic voluntas Dei semper impletur; non tamen omnia necessario eveniunt, sed eo modo quo Deus vult ea esse, et vult quod sint contingenter. Providentia non, quia non tollit contingentiam.

Ad secundum dicendum, quod bona est distinctio. Sed ad objectum de formis dicendum, quod aliter est de formis realibus, et aliter de prædicatis quæ important aliquid pertinens ad actum rationis: quia in primis, scilicet realibus, si in eis debeat habere locum talis distinctio, oportet inesse separationem in re et in consideratione: in secundis non requiritur, sed oportet quod res illa cadat sub alia consideratione. Et sic dico, quod iste prædestinatus potest considerari vel ut in se, vel ut divinæ cognitioni relatus; et sic uno modo attribuitur ei quod possit damnari, alio modo non.

QUÆSTIO IV.

Deinde quæsitum est de fato, utrum omnia subsint fato.

ART. IV. — UTRUM OMNIA SUBSINT FATO.

Respondeo dicendum, quod primo oportet scire quid sit fatum; et sic postea faciliter patebit ad propositum. Videmus autem multa contingenter evenire; et ideo olim fuit dubium, utrum ista quæ variabiliter et inordinate contingunt, reducantur in aliquam causam ordinantem. Et qui dicunt non, dicunt fatum nihil esse, ut Tullius dicit. Quidam dicunt quod in aliquam causam superiorem ordinantur; et isti nominaverunt fatum a *for faris,* quasi hic omnia sint præfata a quadam superiore causa.

Sed horum est triplex opinio. Quidam enim reduxerunt hoc in quamdam seriem causarum quam dicunt fatum, sicut Stoici, qui dicunt quod nihil est quod non habeat causam, et posita causa necesse est ponere effectum. Si ergo evenit vel est talis vel talis effectus, habuit causam, et hæc causa aliam causam, et sic deinceps: sicut aliquis est occisus de nocte, quia exivit domum; quare exivit domum, quia sitivit; quare hoc, quia salsa comedit; et sic quia comedit salsa, ex necessitate moritur. Aristoteles respondet negans duo prima. Primo, quod non quidquid fit, habet causam, sed tantum quod fit per se. Quod autem ego occidar me exeunte, est per accidens. Secundo dicit, quod non, posita causa, ponetur effectus; quia potest impediri; et ideo non sequitur, vel non stat series causarum.

Alii reducunt hæc in aliam causam, scilicet in corpora cælestia, ex quorum necessitate dicunt omnia accidere: unde dicunt quod fatum nihil aliud est quam vis positionis siderum. Hæc autem opinio dupliciter est falsa. Primo quantum ad res humanas, quæ proveniunt ab intellectu, qui cum sit virtus incorporea, non subjacet actioni alicujus corporis; et ponere animam subjacere virtuti corporum cælestium, nihil aliud est quam ponere intellectum non differre a sensu, ut dicit Philosophus in I de Anima in fine (text. comm. 150); tamen per accidens et occasionaliter subditur anima cælo, in quantum intellectus afficitur per passionem corporis, non tamen ex necessitate movetur ab eo. Secundo, quia multa in rebus naturalibus contingunt quæ non accidunt ex necessitate cæli, sed per accidens, et non habent causam.

Alii reducunt omnia hæc in causam supra cælestem, scilicet in providentiam Dei, a qua omnia sunt prædeterminata et ordinata; et secundum istos fatum erit quidam effectus providentiæ: quia providentia nihil aliud est quam ratio ordinis rerum prout est in mente divina; fatum vero est explicatio illius ordinis prout est in rebus; unde Boetius: *Fatum est immobilis dispositio rebus mobilibus inhærens.*

Sic ergo accipiendo fatum, potest dici quod omnia subjiciuntur fato; unde dicitur Osee II, 16, super illud: *Non vocaberis ultra Baalim, sed vir meus*, quod idem est utrumque; sed Deus noluit hoc, quia Baalim nomen erat cujusdam gentium; et ideo sunt vitanda nomina gentilium, cum quibus nec nomina convenit habere communia. Et ideo Augustinus dicit: *Si quis hoc modo intelligat fatum, sententiam teneat, linguam corrigat;* ut non dicat fatum, sed providentiam Dei.

QUÆSTIO V.

Deinde quæsitum est de angelis; et circa hoc quæsita sunt duo.

ART. V. — UTRUM ESSE ANGELI SIT ACCIDENS EJUS.

Primo utrum esse angeli sit accidens ejus. Et videtur quod non. Quia accidens intelligitur inesse alicui præexistenti. Angelus autem non præexistit ipsi esse.

Contra : Hilarius dicit, etc.

Respondeo dicendum, quod opinio Avicennæ fuit, quod unum et ens semper prædicant accidens. Hoc autem non est verum; quia unum prout convertitur cum ente, signat substantiam rei, et similiter ipsum ens; sed unum prout est principium numeri, signat accidens.

Sciendum ergo, quod unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se ; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse ; unde esse est complementum omnis formæ, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu ; et sic nulla forma est nisi per esse.

Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cujuslibet formæ existentis, sive sine materia sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi in quantum participat operationem divinam ; et sic proprie loquendo, non est accidens. Et quod Hilarius dicit, dico quod accidens dicitur large omne quod non est pars essentiæ; et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est ejus essentia.

ART. VI. — UTRUM DIABOLUS COGNOSCAT COGITATIONES HOMINUM.

Secundo quæsitum est, utrum diabolus cognoscat cogitationes hominum.

Respondeo dicendum, quod cognoscere cogitationes cordis potest contingere dupliciter; in se et per se, et in aliquo effectu. Primum solius Dei est; Jerem. cap. XVII, 9: *Pravum est cor hominis et inscrutabile ;* unde nec angeli sic eas cognoscunt : cujus ratio est triplex. Una propter debilitatem esse quod habet; eo quod supra gradum quo aliquid est ens in potentia, est gradus quo res sunt in anima. Alia ratio est, quia quod est in veritate causæ alicujus, non potest cognosci nisi a causa, quæ nata est movere illam ; voluntatem autem movet solus Deus. Cum ergo omnes cogitationes dependeant a voluntate sicut a sua causa, solus Deus eas cognoscit. Alia ratio est, quia angeli illa quæ cognoscunt naturaliter, cognoscunt per species naturaliter inditas, et hæ sunt species rerum naturalium , non autem cogitationum : quia hæc non reducuntur ad causam naturalem, vel non pertinent ad cognitionem naturalium. Tamen per effectus cogitationum cognoscunt cogitationes, sicut et homo facit, cum ipsis subtilius cognoscant effectus qui causantur ex cogitationibus. Nam secundum cogitationes homo afficitur aliqua passione, et per eas movetur cor ; et hos motus subtilius ipsi cognoscunt quam nos ; et sic aliquid cognoscunt de cogitationibus cordis ; et hoc Augustinus dicit in lib. de Divinat. dæmonum ; licet alibi dicat, quod determinare in eis talem cognitionem sit præsumptuosum.

QUÆSTIO VI.

Deinde quæsitum est de cælo; et circa hoc quæsitum fuit, utrum cælum vel mundus sit æternus.

ART. VII. — UTRUM CÆLUM VEL MUNDUS SIT ÆTERNUS.

Respondeo dicendum , quod non ; sed mundum incepisse est de numero eorum quæ cadunt sub fide, non sub demonstratione. Nam quæ dependent ex simplici voluntate Dei, possunt esse et non esse. Et ad hoc quod non sit, non inducit aliqua necessitas ex parte Dei : divina autem bonitas, quæ est finis rerum, potest ita esse si non sit mundus sicut si sit mundus.

ART. VIII. — UTRUM CÆLUM SIT ANIMATUM.

Secundo quæsitum est, utrum cælum sit animatum.

Respondeo dicendum, quod de hoc diversimode sentiunt doctores Ecclesiæ.

Hieronymus enim dicit super Ecclesiastem, quod sol est animatum; Damascenus hoc negat: et hæc differentia etiam est apud Philosophos. Plato enim et Aristoteles ponunt corpora super cælestia animata esse; Anaxagoras vero non; et ideo legitur fuisse occisus. Ego autem dico, secundum Augustinum II super Genesim ad litteram, quod non refert ad fidem, utrum sic vel aliter sit; unde hoc non determinat in Enchiridion; addens, quod si ponamus corpora cælestia esse animata, non ideo erunt in judicio tres ordines judicandorum, scilicet angelorum et hominum et animarum, quia illæ animæ computabuntur cum angelis. Et hoc sensisse videtur ille qui fecit præfationem, cum dicit: *Cœli cœlorumque virtutes.* Et ratio patet.

QUÆSTIO VII.

Deinde quæsitum est de homine quantum ad naturam, et quantum ad gratiam et quantum ad culpam. Circa primum quæsita sunt tria. Primo quantum ad animam. Secundo de cognitione animæ. Tertio de effectu cognitionis.

ART. IX. — UTRUM ANIMA PERFICIAT CORPUS IMMEDIATE, VEL MEDIANTE CORPOREITATE.

Circa animam quæsita sunt duo: 1. Utrum anima perficiat corpus immediate, vel mediante corporeitate.

Respondeo dicendum, quod in nullo corpore est nisi una forma substantialis: cujus est ratio triplex. Prima est, quia si plures, sequens non erit forma substantialis, quæ facit esse simpliciter; sed solum accidentalis, quæ facit esse hoc. Item, si sit acquisita forma substantialis, non erit generatio simpliciter. Item quia non esset compositum ex anima et corpore unum simpliciter, sed duo simpliciter et unum per accidens.

Si dicatur corporeitas forma corporis, corporeitas dicitur dupliciter: quandoque tres dimensiones; et hoc non est forma substantialis, sed accidens: aliquando dicitur quædam forma, ex qua provenit trina dimensio; et hæc non est alia forma specifica.

ART. X. — UTRUM ANIMA TRADUCATUR.

(1 part., quæst. 118, art 2, et ad 3).

Secundo utrum anima sit ex traduce.

Respondeo dicendum, quod Augustinus hanc quæstionem non determinat, sed indeterminatam relinquit in lib. de eccles. Dogmat.: sed ille liber non est Augustini, sed Gennadii. Gregorius etiam non vult determinare credendum est tamen quod non. Et est una ratio Philosophi in lib. de Animalibus, quod impossibile est quod virtus corporea producat id quod excedit corpus: virtus autem seminis est virtus corporea. Alia ratio est VII Metaph. (text. comm. 27), quia enim quidam posuerunt quod formæ naturales sunt ex creatione: cum materia aeris recipit formam ignis; aut inerat, et sic est latitatio; aut non inerat, ergo fit de novo. Non ex aliquo, sed ex nihilo; ergo creatur. Solvit Philosophus, quia forma non fit sicut nec ens, vel esse habens per se; sed fit compositum, quod habet esse subsistens. Si ergo est aliqua forma quæ per se subsistat, illa habet per se fieri. Anima autem habet esse per se subsistens, et remanet corrupto corpore; et ita oportet quod habeat suum fieri.

QUÆSTIO VIII.

Deinde quæsitum est de cognitione hominis; utrum intellectus humanus cognoscat singularia.

ART. XI. — UTRUM INTELLECTUS HUMANUS COGNOSCAT SINGULARIA.

(1 part., quæst. 86, art. 1 corp., et 3, 4 corp., et quæst. 89 corp. ad 1; et 2-2, quæst. 47, art. 3, ad 1; et de Ver. qu. 18, art. 2; et art. 143 hujus).

Respondeo dicendum, quod aliquid cognoscitur dupliciter: directe et indirecte, scilicet per reflexionem. Differt autem inter intellectum humanum et divinum; quia humanus non cognoscit directe singulare, divinus autem sic: quia cognitio fit per similitudinem cogniti in cognoscente; et hæc est in intellectu nostro per abstractionem a conditionibus individuantibus et a materia; et ideo, cum recta cognitio per speciem, ideo non cognoscit directe nisi universale. Intellectus autem divinus cognoscit non per similitudinem a re acceptam, sed per extensionem suæ essentiæ ad res; et hæc similitudo, scilicet divina essentia in Deo est omnium quæ sunt in re, expressa similitudo: et ideo directe cognoscit quidquid est in re et quod pertinet ad materiam individualem. Sed

quærens Philosophus si separatus est intellectus, et cognoscit quæ sunt in materia; dicit, quod oportet quod hoc cognoscat et alia, sicut formas separatas cognoscat intellectu, et conjunctas materiæ per imaginationem; aut alio modo, scilicet per extensionem, in quantum conjungitur phantasiæ, quæ repræsentat sibi phantasma: et sic indirecte cognoscit.

QUÆSTIO IX.

Deinde quæsitum est de effectu cognitionis; et primo utrum habitus scientiæ acquisitæ remaneant post hanc vitam.

ART. XII. — UTRUM HABITUS SCIENTIÆ ACQUISITÆ REMANEANT POST VITAM.

(Art. 57; et 1 part, quæst. 89, art. 1, ad 3, et art. 3, ad 4, et art. 5 et 6 corp; et 1-2, qu. 67, art. 2).

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam dicunt quod non, sequentes Avicennam in VI Natur. quod species acquisitæ non remanent in intellectu possibili nisi quamdiu actu intelligit; quod est falsum. Nam intellectus possibilis recipit species et retinet secundum modum suum; unde, cum ipse sit immobilis, utpote immaterialis et incorruptibilis, recipit species intelligibiliter secundum modum suum, et numquam inde recedunt; et quod sint ibi etiam dum actu non intelligit, patet III de Anima (text. comm. 8), ubi dicitur, quod sunt in anima aliter quam dum actu intelligit, scilicet habitu. Et sic dico, quod remanent sive in damnatis sive in beatis. Tamen destruuntur ibi habitus scientiarum quantum ad modum scientiæ; quia hic semper intelligit convertendo se ad phantasmata propter corpus; et non solum propter hoc phantasmatibus indigemus, sed ad utendum hujusmodi speciebus; et iste modus non erit tunc, quia non convertet se ad phantasmata.

ART. XIII. — UTRUM VERBA HUMANA HABEANT VIM AD MOVENDUM BRUTA.

(IV, dist. 34, qu. 1, art. 1, princ).

Secundo, utrum verba humana habeant vim ad movendum bruta, puta serpentes.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest habere virtutem aliquam et secundum propriam naturam et secundum virtutem superioris causæ; verbi gratia, commixtum ex elementis habet virtutem unam ex natura elementorum secundum motum prædominantis elementi; aliam habet ex corpore cælesti, sicut quod adamas attrahit ferrum; quod non reducitur ad virtutem elementorum.

Aliqui ergo dicunt quod non solum naturalia corpora, sed artificialia sortiuntur virtutes aliquas ex impressione corporum cælestium, puta imagines vel figuræ sub certa constellatione factæ; et sic hoc verum est, scilicet quod super artificialia sit hujusmodi virtus impressa. Potest etiam dici quod verba prolata in certo tempore habeant efficaciam movendi; sed hoc non est verum. Nam in rebus naturalibus omnia quæ habent aliquam virtutem ex corpore cælesti, habent illam consequentem aliquam formam; unde nihil agit ad speciem nisi ex virtute corporis cælestis; et sic forma est prius in unoquoque quam virtus ad talia. Remota ergo priori removetur posterior. Si ergo hujusmodi virtutes attribuuntur aliquibus, oportet quod radicentur super formam aliquam. Formæ autem artificiales non sunt nisi figuræ quædam: et ideo falsum est quod verba et hujusmodi, virtutem aliquam habeant ex corpore cælesti; sed si habent aliquam, hoc habent ex spiritu immundo, qui immiscet se verbis hominum, ut decipiat, secundum Augustinum; unde aliquando utuntur verbis fabulosis, falsis et vanis quibus ad illudendum homines se immiscent. Unde omnia ista frivola et superstitiosa sunt, et imagines astronomicæ, in quibus etsi non adsit aliqua expressa invocatio dæmonum, tamen est ibi quidam tacitus consensus. Tamen si aliquis dicat verba Dei et sacra sine immutatione et fraude, sed bona et divina intentione; non est incantatio, sed oratio. Chrysostomus tamen super Matth. ibi: *Dilatant phylacteria*, etc., reprehendit illos qui collo verba Evangelii suspendunt, cum virtus Evangelii non sit in figuris litterarum, sed in fide. Non tamen damno illos qui super se gerunt Evangelium ex devotione, quia B. Cæcilia Evangelium Christi semper gerebat in pectore sine tamen aliqua additione vel verborum vel characterum vel ceterorum suspectorum.

QUÆSTIO X.

Deinde quæsitum est de homine, quantum ad gratiam; et circa hoc quæruntur tria: primo de sacramentis; secundo de virtutibus; tertio de officiis. De primo tria quæsita sunt: primo de sacramentis gratiæ; secundo de effectu sacramentorum; tertio de unitate Ecclesiæ. De sacramentis gratiæ quærebantur duo: 1° de baptismo; — 2° de pœnitentia.

ART. XIV. — UTRUM AQUA HABEAT VIRTUTEM AD EMUNDATIONEM.

(3 part., qu. 66, art. 2 et 3; et IV, dist. 3, art. 3, quæst. 1).

Ad primum quæritur, utrum aqua habeat virtutem ad emundationem; idest utrum propria virtute mundet, vel virtute concomitante.

Respondeo dicendum, quod duplex est opinio in hujusmodi, non solum de aqua, sed de omnibus Ecclesiæ sacramentis.

Quidam enim dicunt, quod sacramenta non habent virtutem vel vim operandi in anima, sed tantum extra, et divina virtus concomitans facit illum effectum: et inducunt exemplum Bernardi. Sit aliquis Episcopus qui investiat aliquem de præbenda per annulum, annulus non est causa præbendæ, sed signum. Sed hoc non est sane dictum: quia sic non esset aliqua prærogativa sacramentorum novæ legis ad vetera: quia etiam in illis virtus coassistens fidei credentium in Christum venturum justificabat.

Et ideo dicendum, quod sacramenta habent in se virtutem justificandi, et alios effectus ad quos ordinantur, et non solum quod sint signum; unde Augustinus: *Quæ est tanta vis aquæ, ut corpus tangat et cor abluat?*

Sciendum tamen, quod duplex est virtus; scilicet et propria et instrumentalis, sicut patet in serra. Sic sacramenta habent virtutem instrumentalem ad spiritualem effectum: quia cum sacramentum adhibetur cum invocatione divina, efficit hunc effectum. Et hoc est conveniens: quia Verbum, per quod omnia sacramenta virtutem habent, habuit carnem, et fuit Verbum Dei: et sicut caro Christi habuit virtutem instrumentalem ad faciendum miracula propter conjunctionem ad Verbum, ita sacramenta per conjunctionem ad Christum crucifixum et passum.

QUÆSTIO XI.

Deinde quæsitum est de pœnitentia: et 1° utrum non habens curam animarum possit absolvere in foro confessionis; — 2° utrum liceat in aliquo casu revelare confessionem; — 3° utrum liceat appetere episcopatum.

ART. XV. — UTRUM NON HABENS CURAM ANIMARUM POSSIT ABSOLVERE IN FORO CONFESSIONIS.

(4, dist. 13, quæst, 1, art. 1, quæst. 3 et 4).

Respondeo dicendum, quod aliter est in sacramento pœnitentiæ, et aliter in quibusdam aliis sacramentis. Nam in quibusdam qui habet ordinem, potest ex hoc ipso inducere effectum sacramenti in omni casu; scilicet in illis in quibus quod est effectus sacramentorum, est res existens extra sacramentum. Unde sacerdos degradatus et excommunicatus licet peccet, tamen consecrat et baptizat; et similiter Episcopus consecratus, quia confert characterem. In pœnitentia autem non imprimitur character, nec effectus, nisi justificatio pœnitentis; quod non potest fieri nisi per potestatem judicativam. Non habens autem curam animarum, non habet hanc potestatem.

ART. XVI. — UTRUM LICEAT IN ALIQUO CASU REVELARE CONFESSIONEM.

Respondeo dicendum, quod non, nec verbo nec facto nec nutu, nec aliquo signo licet facere, quia est sacrilegium. Nam ita est in sacramentis novæ legis quod efficiunt quod figurant. Effectus autem pœnitentiæ est occultatio peccatorum ab oculis Dei viventis; et hæc occultatio significatur per secretum confessionis. Et ideo, sicut profanaret sacramentum qui conficeret corpus et sanguinem Christi de alio quam de pane et vino, ita esset revelans sacrilegus.

ART. XVII. — UTRUM LICEAT APPETERE EPISCOPATUM.

Respondeo dicendum, quod contingit appetere prælationem dupliciter: aut propter necessitatem urgentem, aut non urgentem. Primo modo dupliciter: vel quando imponitur a superiori, vel quando non invenitur aliquis qui velit onus prælationis subire; tali necessitate existente meritorium est appetere. Unde

Isa. VI, 8: *Quem mittam, et quis ibit nobis?* respondit: *Ecce ego, mitte me;* tamen ante dixit se indignum. Secundo modo, scilicet quando non urget necessitas, sic non licet: quia non potest carere aut vitio injustitiæ, si velit se minorem præferri majoribus; aut vitio præsumptionis, si reputet se sufficientem præferri aliis; unde Chrysostomus super illud *Reges gentium*, etc.: *Primatos ecclesiasticos concupiscere nec justum nec utile.*

QUÆSTIO XII.

Deinde quæsitum est de effectu sacramentorum; utrum compaternitas causetur ex præambulis ad sacramenta.

ART. XVIII. — UTRUM COMPATERNITAS CAUSETUR EX PRÆAMBULIS AD SACRAMENTA.

Deinde quæsitum est de effectu sacramentorum; utrum compaternitas causetur ex præambulis ad sacramenta, puta, ex catechismo et hujusmodi, et videtur quod sic. Dicit enim quædam Decretalis, quod *a primo pabulo salis non potest fieri uxor.* Ergo contrahitur ibi compaternitas.

2. Præterea, catechumenus censetur christianus. Sed qui dat christianismum, efficitur compater. Ergo, etc.

Respondeo, quidam dicunt, quod omnia illa sacramentalia sufficiunt ad causandum compaternitatem. Quidam dicunt, quod solum contrahitur quantum ad tria; scilicet in catechismo, baptismo et confirmatione. Sed mihi videtur quod solum contrahitur in duobus, scilicet in baptismo et confirmatione. Quia compaternitas similitudo quædam est paternitatis; paternitas autem non fit nisi in generatione; et ideo solum in illis sacramentis in quibus est quædam generatio spiritualis, contrahitur compaternitas, quæ matrimonium impedit.

Ad primum ergo dicendum, quod illa non sunt intelligenda singillatim, sed accipienda collective et simul, quia in omnibus illis aliquis efficitur compater.

Ad secundum dicendum, quod catechumenus dicitur christianus per fidem, non per baptismum, quem nondum suscepit; et ille qui dat christianismum, dat sacramentum baptismi.

QUÆSTIO XIII.

Deinde quæsitum fuit, utrum sit una Ecclesia quæ fuit in principio tempore Apostolorum et quæ est modo.

ART. XIX. — UTRUM UNA SIT ECCLESIA QUÆ FUIT IN PRINCIPIO APOSTOLORUM ET QUÆ MODO EST.

Et videtur quod non. Quia nunc non utitur eisdem regulis. Tunc enim prælati erant sine auro et argento in zonis suis. Ergo, etc.

2. Præterea, non legitur quod Christus et Apostoli habuerint castra; modo autem Ecclesia habet. Ergo, etc.

Contra, Matth. XXVIII, 20: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi.* Hoc autem non intelligitur tantum de Apostolis, quia omnes mortui sunt, et adhuc sæculum non est consummatum. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod eadem est numero Ecclesia, quæ tunc erat et quæ nunc est: quia eadem fides et eadem fidei sacramenta, eadem auctoritas, eadem professio; unde dicit Apostolus, I Corinth., I, 13: *Divisus est Christus? Absit.*

Ad primum ergo dicendum, quod verba Matthæi tripliciter exponuntur. Hilarius et Ambrosius exponunt secundum sensum mysticum, dicentes: *Nolite portare aurum*, etc., id est nihil in spiritualibus ministeriis auro vendatis: *non duas tunicas*, id est non duplicem animam habeatis. Alii exponunt ad litteram; et una expositio est Augustini, qui dicit, quod illa verba non dicuntur per modum præcepti, sed permissionis; ita quod qui non servat non peccat, et qui servat melius facit; ut sit sensus: *Nolite portare;* id est, quando itis ad prædicandum, nolite solliciti esse de expensis, quia debentur vobis a populo: *Dignus est enim operarius*, etc.: quasi diceret: ideo permitto quod non portetis, quia digni estis accipere ab aliis, quibus prædicatis. Paulus hoc non servavit, et tamen contra regulam hanc non fecit sed supererogavit. Alia expositio est aliorum Sanctorum, qui dicunt quod hæc dicta sunt præceptive; sed hoc præceptum datum est non ad semper servandum, sed ad primam missionem: bis enim eos misit; scilicet ante passionem

Judæis, et post resurrectionem Gentibus. In prima dixit eis : *In viam gentium ne abieritis ;* in secunda dixit : *Docete omnes gentes.* In prima mandavit quod prædicta servarent, non autem in secunda. Et ratio hujus est, quia in prima solum mittebantur ad Judæos, apud quos consuetum erat quod magistri eorum ab eis sustentarentur ; ei ideo sine scandalo poterant accipere, et uti potestate sibi concessa : apud vero gentiles non erat hujusmodi consuetudo, quia apud eos non erant hujusmodi prædicatores ; et ideo fuisset eis scandalum, et visum fuisset eis quod pro quæstu Apostoli prædicarent : et ideo Paulus hoc præceptum non servavit in gentibus ; et ideo Dominus in secunda missione dixit : *Nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram.*

Ad secundum dicendum, quod Augustinus respondet in epistola contra Donatistas, et habetur super illud Ps. II : *Quare fremuerunt gentes.* Distinguit enim diversa tempora Ecclesiæ. Fuit enim tempus quando astiterunt reges adversus Christum : et in illo tempore non solum non dabant fidelibus, sed eos occidebant. Aliud vero tempus et nunc, quo reges intelligunt, et eruditi serviunt Domino Jesu Christo in timore etc., et ideo in isto tempore reges sunt vassalli Ecclesiæ. Et ideo est alius status Ecclesiæ nunc et tunc, non tamen est alia Ecclesia.

QUÆSTIO XIV.

Deinde quæsitum est de virtutibus : primo de quadam virtute intellectuali, scilicet de veritate ; secundo de virtutibus moralibus. De veritate quæsita sunt duo : 1° de fortitudine veritatis ; — 2° de confirmatione veritatis, quæ est per juramentum.

ART. XX — UTRUM VERITAS SIT FORTIOR INTER VINUM ET REGEM ET MULIEREM.

Ad primum quæsitum est, utrum veritas sit fortior inter vinum, regem et mulierem. Et videtur quod vinum, quia immutat maxime hominem. Item quod rex, quia pellit hominem ad id quod est difficillimum ; scilicet ad hoc quod se exponat periculo mortis. Item quod mulier, quia dominatur etiam regibus.

Contra, Esdræ III, IV, 35 : *Fortior est veritas.*

Respondeo dicendum, quod hæc est quæstio proposita juvenibus dissolvenda in Esdra. Sciendum ergo, quod si consideremus ista quatuor secundum se, scilicet vinum, regem, et mulierem, et veritatem, non sunt comparabilia, quia non sunt unius generis : tamen si considerentur per comparationem ad aliquem effectum, concurrunt in unum, et sic possunt comparari. Hic autem effectus in quem conveniunt et possunt, est immutatio cordis humani. Quod ergo inter ista magis immutet cor hominis, videndum est.

Sciendum est ergo, quod immutativum hominis quoddam est corporale, et aliud est animale ; et hoc est duplex, sensibile et intelligibile. Intelligibile etiam est duplex, scilicet practicum et speculativum. Inter ea autem quæ pertinent ad immutantia naturaliter secundum dispositionem corporis habet excellentiam vinum, quod facit per temulentiam loqui. Inter ea quæ pertinent ad immutandum appetitum sensitivum, excellentior est delectatio, et præcipue circa venerea, et sic mulier est fortior. Item in practicis, et rebus humanis, quæ possunt hoc facere, maximam potestatem habet rex. In speculativis summum et potentissimum est veritas. Nunc autem vires corporales subjiciuntur viribus animalibus, vires animales intellectualibus, et intellectuales practicæ speculativis ; et ideo simpliciter veritas dignior est et excellentior et fortior.

ART. XXI. — UTRUM ACCIPIENS DOCTRINAM ALICUJUS EXPERIMENTI SUB JURAMENTO NON COMMUNICANDI TENEATUR SERVARE JURAMENTUM.

Secundo quæritur, utrum accipiens doctrinam alicujus experimenti sub juramento non communicandi, teneatur servare juramentum ; et videtur quod sic. Quia sic obligatus non debet facere aliquid quod vergat in detrimentum illius qui dedit vel qui docuit. Hoc autem esset, si aliis communicaret. Ergo, etc.

2. Præterea, communicare tale experimentum, non tenetur ex parte salutis æternæ alicui. Cum ergo, non teneatur alteri communicare, non debet sic obligatus communicare.

Contra : non communicare salubre re-

medium, sive quodcumque bonum, est contra caritatem. Ergo, etc.

Respondeo, aliter dicendum est hic simpliciter et aliter in casu. Simpliciter loquendo non tenetur, sed male fecit jurando. Juramentum enim non solum amittit vim quando juramentum est illicitum, sed etiam quando jurando pejerat; quia juramentum obligans debet habere judicium, justitiam et veritatem. Sed et si juro quandoque aliquid quod licet mihi non facere, puta, non ire ad ecclesiam, non licet tamen jurare; quia licet sit mihi licitum pro aliquo tempore facere vel dimittere hujusmodi bonum, quod est ad ecclesiam ire, non tamen licet mihi juramentum interponere et animum obfirmare ad aliquod bonum non faciendum, quia hoc est facere contra Spiritum sanctum. Et ideo juramentum contra omne id quod est de genere bonorum, est illicitum et non servandum. Tamen in casu servare tenetur, puta, si ille vel alius sufficiens medicus præsens esset, et paratus esset curare, et uti illo experimento in salutem corporalem aliorum.

Et sic patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO XV.

Deinde quæsitum est de virtutibus moralibus: 1° de virtutibus secundum se; — 2° specialiter de quodam actu justitiæ, scilicet de restitutione.

ART. XXII. — UTRUM VIRTUTES MORALES SINT CONNEXÆ.

(1 part., quæst. 73, art. 1; et 1-2, quæst. 85, art. 10, ad 2; et 2-2, quæst. 146, art. 4; et de Malo quæst. 4, art. 5, ad 4).

Ad primum quæsitum est, utrum virtutes morales sint connexæ; et videtur quod non. Quia acquiruntur ex actibus, qui sunt divisi et distincti. Ergo potest acquiri una virtus sine alia.

2. Præterea, Augustinus dicit: *Nihil contra divinam essentiam dicit, qui dicit quod qui habet unam non habet omnes.*

3. Præterea, virtutes habentur ex consuetudine, quæ requirit tempus.

Respondeo dicendum secundum omnes Sanctos, quod sic; sed loquendo de virtutibus in communi duplex ratio assignatur a diversis, secundum quod diversimode locuti sunt de virtutibus. Virtutes enim cardinales dupliciter accipiuntur ab aliquibus.

Quidam enim dicunt virtutes esse quosdam modos generales qui requiruntur in omni virtute; puta, quod fortitudo est quæcumque firmitas animi in quibuscumque rebus: temperantia est moderantia animi in omnibus rebus; et sic de aliis. Et secundum istos necesse est quod virtutes sint connexæ, quia isti modi generales requiruntur in omni virtute; et si aliquid horum defuerit, non est virtus aliqua; quia si temperantia rectitudinem non habeat, quæ est justitia, vel non habeat animi firmitatem, quæ est fortitudo, et sic de aliis, non est virtus. Et hunc modum Augustinus ponit III de Trinit. et Magist. in III Sent.

Alii autem accipiunt distinctionem harum virtutum secundum determinatas materias, sicut Aristoteles et Peripatetici. Unde prudentia, secundum Philosophum, non est recta ratio in omnibus, sed solum in agibilibus: similiter justitia non dicit rectitudinem animi circa inquisitionem omnium causarum, sed tantum circa commutationes et distributiones, et actiones humanas quæ sunt ad alterum; fortitudo etiam dicit firmitatem animi non circa omnia, sed circa ea in quibus est difficillimum animum fortem habere, scilicet circa pericula quæ sunt in bellis: temperantia vero est circa ea in quibus difficillimum est animum moderare; scilicet circa delectationes gustus et tactus, quæ sunt maximæ delectationes; non in quibuscumque aliis concupiscentiis, sicut scientiæ vel pecuniæ. Et sic etiam loquendo de virtutibus, virtutes morales sunt connexæ; cujus connexionis ratio accipitur secundum Philosophum ex parte prudentiæ; quia nulla virtus potest haberi sine prudentia, et impossibile est habere prudentiam sine virtutibus moralibus: cujus ratio est, quia prudentia nihil aliud est quam recta ratio agibilium. Impossibile est autem rectam rationem habere circa aliquid nisi ex recta ratione circa principia: principia autem agibilium sunt fines virtutum; et circa fines virtutum nullus bene se habet nisi per habitum illius virtutis: et sic necesse est quod prudentia habeat secum alias virtutes morales; similiter aliæ non possunt haberi sine prudentia.

Potest enim aliquis habere inclinationem naturalem ad actus alicujus virtutis sine prudentia; et quanto habet majorem inclinationem sine habitu virtutis, tanto pejus est, et plus impingere potest sine prudentia: sicut patet de illo qui habet fortitudinem naturalem sine discretione et prudentia. Et ideo dicit Gregorius: *Cœteræ virtutes, nisi ea quæ agunt, prudenter agant*, etc. Est et alia ratio connexionis in virtutibus gratuitis propter caritatem in qua connectuntur: quia qui habet caritatem, habet omnes virtutes gratuitas; et similiter qui habet unam, habet caritatem.

Ad primum ergo dicendum, quod actus non sunt divisi secundum virtutes; quia non potest esse actus temperantiæ sine actu fortitudinis, nec fortitudinis nisi cum actu temperantiæ, etc.

Ad secundum dicendum, quod hoc dicitur quia non probatur per auctoritatem Bibliæ.

Ad tertium dicendum, quod non dicuntur morales a consuetudine, sed amore; et dato quod indigeant tempore, tamen non habebit virtutem nisi sit prudens.

QUÆSTIO XVI.

Deinde quæsitum est de restitutione, quæ est actus justitiæ; et circa hoc quæsita sunt tria: 1° de illis qui propter partes sunt extra civitates; 2° de eo qui mala fide longo tempore præscripsit; 3° de eo qui aliena consumpsit.

ART. XXIII. — UTRUM EXPULSI PROPTER PARTES, POSSINT EXPETERE BONA SUA AB ILLIS QUI SUNT IN CIVITATE MANENTES.

Circa primum quæritur: utrum expulsi propter partes, possint expetere bona sua ab illis qui sunt in civitate manentes; et videtur quod non. Quia multi de his qui sunt in civitate, culpam non habuerunt ad eorum expulsionem; et sic punirentur aliqui pro culpa alterius.

2. Præterea, expulsi fuerunt contra partem Ecclesiæ; et sic justum bellum. Ergo actio est contra eos; et sic damna eis non sunt restituenda.

3. Præterea, secundum Philosophum, cum mutatur ordo civitatis, non remanet eadem civitas. Sed cum mutatur dominium et principatus, mutatur ordo, et sic non est eadem civitas. Ergo expulsi non pertinent modo ad civitatem quæ prius erat. Ergo non tenentur eis ad restitutionem.

Contra: qui spoliatur a raptore, potest repetere, et accipere ea quæ sunt sibi sublata. Ergo et illi expulsi.

Respondeo dicendum, quod aut sunt expulsi juste, scilicet propter eorum culpam, et sic non possunt repetere amissa; aut injuste, idest sine culpa et sine debito ordine justitiæ, et sic possunt repetere. Si autem habent superiorem, debent per superiorem petere sibi restitui; si autem non habent superiorem, ipsimet possunt, si possunt, recuperare.

Ad primum ergo dicendum, quod non punitur sic aliquis pro peccato alterius, sed pro suo; quia majores omnia faciunt auctoritate et favore populi; et sic populus in favendo majoribus fuit in culpa. Præterea illud intelligitur de pœna spirituali qua nullus punitur sine propria culpa; non de corporali, qua frequenter unus pro alio punitur.

Ad secundum dicendum, quod in quantum juste agunt, sunt pro Ecclesia; in quantum injuste, contra Ecclesiam.

Ad tertium dicendum, quod si sunt eædem personæ, manifestum est quod tenentur sibi: aliæ omnino non tenentur.

ART. XXIV. — UTRUM ILLE QUI MALA FIDE PRÆSCRIPSIT TENEATUR AD RESTITUTIONEM.

(IV, dist. 41, art. 5, quæst. 1, ad 2).

Secundo quærebatur, utrum ille qui mala fide præscripsit, teneatur ad restitutionem; et videtur quod non. Quia lex dicit, quod qui etiam mala fide præscribit, acquirit dominium.

Contra: Decret. dicit, quod tenetur nec acquirit dominium.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est contrarietas juris civilis et canonici: quia secundum jus civile talis præscriptio tenet, secundum jus canonicum talis præscribere non potest. Et ratio hujus contrarietatis est: quia alius est finis quem intendit civilis legislator, scilicet pacem servare et stare inter cives, quæ impediretur, si præscriptio non curreret; quicumque enim vellet, posset venire, et dicere: Istud fuit meum quocumque tempore. Finis autem juris canonici tendit in quietem Ecclesiæ, et salutem animarum. Nullus autem in peccato sal-

vari potest nec pœnitere de damno, vel de alieno, nisi recompenset.

Et ideo dicendum est, quod si quis præscribat bona fide possidendo, non tenetur ad restitutionem, etiam si sciat alienum fuisse post præscriptionem: quia lex potest aliquem pro peccato et negligentia punire in re sua; et illam alteri dare et concedere. Sed qui mala fide præscribit, tenetur emendare et satisfacere reddendo damnum quod intulit.

Ad primum ergo dicendum, quod verum est quod omnia sunt principum ad gubernandum, non ad retinendum sibi vel ad dandum aliis; et si quæ leges tales sunt, tyrannicæ sunt: et non absolvunt a conscientia, sed a foro judiciali et violentia.

ART. XXV. — UTRUM ILLE QUI REM ALIENAM CONSUMPSIT TENEATUR AD RESTITUTIONEM.

(2-2, quæst. 62, art. 2, et quæst. 79, art. 3, ad 2).

Tertio quærebatur, utrum ille qui rem alienam consumpsit, teneatur ad restitutionem; et videtur quod non. Quia ille cujus res fuerat, non habet actionem in consumptorem; intellige, si jus habet casum in præscriptione.

Contra: iste mala fide possedit alienum quod consumpsit.

Respondeo dicendum, quod tenetur: cujus ratio est, quia quilibet tenetur ad faciendum justitiam alteri. Consistit autem justitia in quadam æqualitate; unde nisi reintegretur æqualitas, non potest aliquis esse justus. Inæqualitas autem fuit quod consumpsit non rem suam; et ideo oportet quod reddat.

Ad primum ergo dicendum, quod licet non habeat actionem in eum qui consumpsit secundum jus civile, habet tamen secundum jus divinum, cujus finis est salus animarum; et ideo repugnat.

QUÆSTIO XVII.

Deinde quæsita sunt de officiis quatuor: 1° de officio expositorum sacræ Scripturæ; — 2° de officio prædicatorum; — 3° de officio confessorum; — 4° de officio vicariorum.

ART. XXVI. — UTRUM OMNIA QUÆ DOCTORES SANCTI DIXERUNT, SINT A SPIRITU SANCTO.

Ad primum quæsitum est, utrum omnia quæ doctores sancti dixerunt, sint a Spiritu sancto; et videtur quod non. Quia in suis dictis sunt aliqua falsa, nam in suis expositionibus quandoque dissonant. Non potest autem esse verum quod dissimile vel dissonum est: quia utraque pars contradictionis non potest esse vera.

Contra: ad eumdem pertinet facere aliquid propter finem et perducere ad illum finem. Sed finis Scripturæ, quæ est a Spiritu sancto, est eruditio hominum: hæc autem eruditio hominum ex Scripturis non potest esse nisi per expositiones Sanctorum. Ergo expositiones Sanctorum sunt a Spiritu sancto.

Respondeo dicendum, quod ab eodem Spiritu Scripturæ sunt expositæ et editæ; unde dicitur I ad Cor. XI, 14: *Animalis homo non percipit ea quæ Dei sunt; spiritualis autem judicat omnia*, et præcipue quantum ad ea quæ sunt fidei, quia fides est donum Dei; et ideo interpretatio sermonum numeratur inter alia dona Spiritus sancti, I ad Cor. XII.

Ad primum ergo dicendum, quod gratiæ gratis datæ non sunt habitus, sed sunt quidam motus a Spiritu sancto: alias si essent habitus, Propheta quando vellet per donum prophetiæ revelationem haberet, quod falsum est. Et ideo de aliquibus occultis revelandis aliquando tangitur mens a Spiritu sancto, et aliquando non, sed aliqua eis occultantur; unde dixit Eliseus, IV Reg. IV, v. 27: *Et Dominus celavit a me.* Aliquando etiam aliqua dicunt a seipsis; sicut patet de Nathan, qui consuluit David quod ædificaret templum, postea autem a Domino reprehensus et quasi retractus prohibuit hoc ipsi David ex parte Dei. Hoc tamen tenendum est, quod quidquid in sacra Scriptura continetur, verum est; alias qui contra hoc sentiret, esset hæreticus. Expositores autem in aliis quæ non sunt fidei, multa ex suo sensu dixerunt, et ideo in his poterant errare; tamen dicta expositorum necessitatem non inducunt quod necesse sit eis credere, sed solum Scriptura canonica, quæ in veteri et in novo testamento est.

QUÆSTIO XVIII.

Deinde quæsitum est de prædicatoribus; et circa hoc quæsita sunt tria: 1° utrum aliquis possit prædicare propria auctoritate; — 2° utrum aliquis prohibitus a principe sæculari

debeat dimittere prædicationem; — 3o utrum liceat prædicatoribus accipere eleemosynas ab usurariis.

ART. XXVII. — UTRUM ALIQUIS POSSIT PRÆDICARE PROPRIA AUCTORITATE.

1. Utrum aliquis possit prædicare propria auctoritate, ita ut liceat prædicare sine licentia prælati; et videtur quod sic. Quia prædicare est bonum alii facere. Sed debemus bonum operari ad omnes, ad Galat. vi. Ergo, etc.

2. Præterea, dicitur Eccli. xvii, 12: *Unicuique mandavit Deus de proximo suo.* Ergo, etc.

Contra, ad Rom. x, 15: *Quomodo prædicabunt, nisi mittantur?* Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod nullus, quantumcumque scientiæ magnæ, vel quantumcumque sanctitatis, nisi missus a Deo vel a prælato, prædicare potest: quia nullum agens natum est agere nisi supra debitam materiam; prædicatio autem et exhortatio et doctrina, si sit publica respiciens totam Ecclesiam, et cura publica Ecclesiæ, commissa est prælatis; et ideo nullus debet aliquid exercere quod requirat auctoritatem publicam, nisi prælati.

Ad primum ergo dicendum, quod cuilibet licet facere bonum sibi proportionatum, non autem quodcumque bonum.

Ad secundum dicendum, quod mandavit Deus monere proximum privata monitione et familiari.

ART. XXVIII. — UTRUM ALIQUIS PROHIBITUS A PRINCIPE SÆCULARI DEBEAT DIMITTERE PRÆDICATIONEM.

Et videtur quod non: *Nolite timere eos qui occidunt corpus;* dicitur prædicatoribus, Matth. x, 20. Ergo timore principum non debent dimittere.

2. Præterea, Act. v, 29: *Deo oportet magis obedire quam hominibus.* Sed Deus præcipit præcipue prælatis quod prædicent; II ad Timoth. iv, 2: *Prædica verbum.* Ergo, etc.

3. Præterea, nullus debet obedire alicui in eo in quo peccat præcipiens. Sed princeps peccat prohibendo hoc. Ergo, etc.

Contra: Act. xiii, 46: *Quia repulistis verbum Dei,* etc.

Præterea, Matth. x, 23: *Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.*

Respondeo dicendum, quod hic est opus duplici distinctione: quia quando aliquis prohibetur prædicare, vel prohibetur solum a tyranno, aut simul a tyranno et populo. Si primo modo, sic, cum de multitudine sint aliqui qui audire volunt, non est dimittenda prædicatio, quamvis sit sic moderanda quoad tempora et loca, ut ex timore ad tyrannum non impediatur: et quandoque etiam tunc liceret prædicare occulte per domos, sicut ab apostolis legitur factum. Si secundo modo, tunc debet cedere prædicator et fugere ad alia loca secundum mandatum Domini. Et hoc etiam Gregorius dicit in dialogo, quod quando omnes sunt mali et indurati, debet eis dicere illud Apostoli, Act. xiii, v. 45: *Quia repulistis a vobis verbum Dei,* etc. Alia distinctio est hic habenda: quia prædicator aut habet curam animarum, aut non; idest aut prædicat ex necessitate officii, aut propria sponte. Si primo modo, sic non debet dimittere gregem etiam propter periculum mortis, dummodo possit aliquod bonum facere remanendo cum grege. Si secundo modo, sic etiam si posset ibi inter tales fructificare, non tenetur ibi stare, nec ad ponendum animam suam nisi in casu, puta si aliquis vellet corrumpere fidem; et tunc ubi fides periclitaretur, teneretur animam pro fratribus ponere, quia hoc est in præcepto in tali casu. Si autem non imminet talis casus, sic est in consilio, quia omnia consilia in casu sunt in præcepto.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus præcipit prædicare, tamen ordinate, et eo modo quo utile sit saluti animarum.

Ad secundum dicendum, quod non est aliquid dimittendum quod sit secundum Deum, timore mortis. Quod si aliquis sine causa et sine necessitate se ingerat ad periculum, non fit sapienter.

Ad tertium dicendum, quod falsum est. Nam secundum Augustinum, aliquando Imperator peccat præcipiendo, quod devotus miles non peccat obediendo; maxime si militi non constet illud esse peccatum.

ART. XXIX. — UTRUM LICEAT PRÆDICATORIBUS ACCIPERE ELEEMOSYNAS AB USURARIIS.

(IV, dist. 15, qu. 2, art. 4, quæst. 2 et 3 corp.).

Et videtur quod sic. I ad Cor. ix, 2. *Si nos vobis spiritualia seminamus, magnum est, si nos carnalia vestrametamus?*

2. Præterea, jus naturale habet quod homo vivat de labore suo: *Dignus est enim operarius mercede sua;* I Tim. v, 18. Hoc enim concessum est homini a Creatore: *In sudore vultus tui vesceris pane;* Genes. III, 19.

Contra: usurarii nihil habent nisi quod est alienum.

Respondeo dicendum, quod de rapina usuræ et hujusmodi, in generali loquendo, non potest fieri eleemosyna; Isai. LXI, 8: *Odio habens rapinam in holocaustum*, tamen in speciali casu prædicatoribus qui prædicant usurariis, et monent eos restituere, licitum est accipere: et hæc est una ratio. Alia est quando non habent alias unde vivant, et in extrema necessitate omnia sunt communia, et ab omnibus licite accipere ad sustentationem et necessitatem possunt.

QUÆSTIO XIX.

Deinde quæsitum fuit de officio confessorum: utrum aliquis possit confessiones audire de indulgentia Domini Papæ sine voluntate proprii prælati.

ART. XXX. — UTRUM ALIQUIS POSSIT CONFESSIONES AUDIRE DE INDULGENTIA PAPÆ SINE VOLUNTATE PROPRII PRÆLATI.

(IV. dist. 17, quæst. 3, art. 3, quæst. 5).

Et videtur quod non. Quia quilibet tenetur confiteri proprio sacerdoti. Ergo, etc.

2. Præterea, Papa nulli præjudicat propter aliquam indulgentiam.

Contra: Papa est super omnes. Ergo cui vult quid et quantum vult, potest committere et indulgere.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod quilibet sacerdos potest absolvere quemlibet a quolibet peccato; et licet non bene faciat absolvendo, tamen absolutus est. Et ratio horum fuit, quia simul datur presbytero in sua ordinatione potestas consecrandi corpus Christi, et potestas clavium; et ideo, sicut potest consecrare quamlibet hostiam, ita potest absolvere quemlibet. Sed hoc est erroneum; quia nullus potest absolvere propria auctoritate nisi eum qui est aliquo modo sibi subditus; quia actus fiunt in materia propria, et absolutio sacramentalis habet judicium annexum; et hoc, scilicet judicium, non est nisi in subditos et inferiores. Qui ergo non habet subditum, non potest absolvere: et sic jurisdictio dat materiam sacerdoti determinatam; secus autem est de hostia, quæ est materia determinata. Cui ergo nulla cura committitur, habet clavem ligatam, ut juristæ dicunt, scilicet quia non habet omnino materiam.

Alii dicunt, quod nullus potest etiam auctoritate superioris prælati absolvere subditum inferioris prælati contra voluntatem ipsius; puta, non potest auctoritate Episcopi contra voluntatem parochialis aliquem absolvere. Hoc etiam est erroneum: quia ad absolvendum requiritur potestas sacerdotalis et jurisdictio. Episcopus autem habet immediatam jurisdictionem in omnes; unde Episcopus potest omnium confessiones audire, etiam contra voluntatem presbyteri parochialis, et similiter etiam ille cui Episcopus committit, et multo magis si Papa committit. Tamen Archiepiscopus, quia non habet immediatam jurisdictionem in omnes sui archiepiscopatus nisi ex appellatione, non posset alicui dare licentiam vel auctoritatem audiendi confessiones contra voluntatem Episcopi et diœcesani suffraganei.

Ad primum ergo patet per ea quæ dicta sunt, quia Episcopus et Papa plus potest quam sacerdos.

Ad secundum dicendum, quod hoc non est in præjudicium, sed in auxilium; quia audire confessiones non est statutum in favorem sacerdotum; alias essent multum infelices servi, si propter honorem sacerdotum confiteri peccata esset necessarium; sed hoc est introductum ad salutem animarum.

QUÆSTIO XX.

Deinde quæsitum fuit de officio vicariorum: utrum vicarius alicujus possit vices suas committere alteri.

ART. XXXI. — UTRUM VICARIUS ALICUJUS POSSIT VICES SUAS COMMITTERE ALTERI.

Et videtur quod sic. 1. Quia effectus habens virtutem causæ potest in ea in quæ potest causa.

2. Contra, quia hoc videtur esse contrarium illi Prov. XXVII, 23: *Diligenter agnosce vultum pecoris tui.*

Respondeo dicendum, quod ille qui constituitur vicarius, non potest totam suam potestatem committere, sed potest partem; quia intentio committentis est ut exequatur secundum quod potest ille cui committit; et forte talis non potest totum facere quod sibi committitur, et ideo potest aliquid alteri committere.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus non habet semper totam virtutem causæ, nisi esset Episcopus.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum facit ut cognoscat vultum pecoris.

QUÆSTIO XXI.

Deinde quæsitum fuit de pertinentibus ad culpam. Et primo de peccatis. Secundo de pœnis. De primo quæsita fuerunt duo: 1° de pertinentibus ad culpam originalem; — 2° ad culpam actualem.

ART. XXXII. — UTRUM PECCATUM ORIGINALE TRADUCATUR PER TRADUCTIONEM SEMINIS.

De peccato originali quæsitum fuit, utrum traducatur per traductionem seminis.

Respondeo dicendum, quod sic: quia peccatum originale est peccatum naturæ; et non attingit personam nisi in quantum est in tali natura: tota autem humana natura est sicut unus homo. Ubicumque ergo illa natura reperitur, ibi est peccatum naturæ, quod est originale.

Nota, quod percussio habet rationem culpæ non in quantum ipsius manus, sed in quantum fit a principio voluntatis.

QUÆSTIO XXII.

Deinde quærebatur de culpa actuali. Et primo de peccato cogitationis duo fuerunt quæsita: 1° utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale; — 2° utrum suspicio sit peccatum mortale. Deinde quæsita fuerunt de peccato operis tria: 1° utrum liceat uti sortibus; — 2° de retentione superfluorum; — 3° de perplexitate. Deinde quæsitum est de pœnis; et primo de pœna temporali: utrum aliquis religiosus expelli debeat propter peccatum de religione.

ART. XXXIII. — UTRUM CONSENSUS IN DELECTATIONEM SIT PECCATUM MORTALE.

(2-2, quæst. 74, art. 8).

Respondeo dicendum, quod hic non quæritur de consensu in delectationem actus, quia hic plane mortale est; sed de consensu in actum cogitationis tantum; sicut cum aliquis cogitat delectationem fornicationis, et delectatur, et placet sibi hæc cogitatio. Est ergo duplex cogitatio delectationis; vel propter ipsam cogitationem, vel propter rem cogitatam. Prima est cum quis cogitat de triangulo, vel de bellis regis, non propter regem, sed propter ipsam cogitationem. Secunda est, cum delector cogitando de amico propter ipsum, qui fit mihi per cogitationem et in cogitatione præsens. Sic ergo cogitatio potest cogitari ut delectans prout est cogitatio, et sic non est peccatum; sicut si debeo narrare de fornicatione, et occurrunt pulchræ viæ, et delector. Si autem cogitatio est delectans propter rem cogitatam, impossibile est quod hoc procedat nisi ex amore fornicationis; et ideo consentire in eam, est consentire in amorem et in usum rei illicitæ, et ideo est peccatum mortale.

ART. XXXIV. — UTRUM SUSPICIO SIT PECCATUM MORTALE.

(2-2, quæst. 95, art. 3 corp.).

Et videtur quod sic. Talibus enim comminatur Dominus, Isai. v, 20: *Qui dicitis malum bonum, et bonum malum.*

Contra: super illud I Cor. IV: *Nolite ante tempus judicare*, dicit Glossa, quod est veniale peccatum.

Respondeo dicendum, quod in illis quæ sunt mortalia peccata ex genere, motus imperfecti non sunt peccata mortalia, sed venialia. Adulterium enim est mortale, scilicet quando est completa voluntas, non autem quando est incompleta: non enim quilibet motus concupiscentiæ est peccatum mortale. Judicium autem est duplex: scilicet de rebus, et de personis. Judicium de rebus semper est mortale peccatum, puta dicere quod dare eleemosynam sit malum. Judicium autem de personis, licet quandoque sit falsum, non tamen semper est peccatum, nisi quando est omnino temerarium. Unde Augustinus in sermone Domini in monte: *Si erramus in judicio personarum, non erremus in judicio rerum.* Sed quando ex levi re judicium procedit firmum in corde, aliquando est peccatum mortale, quia est cum contemptu proximi; suspicio autem est quid imperfectum in genere judicii, et ideo est imperfectus motus, et ideo non est mortale ex genere; quamvis si fiat ex odio, erit aliquando mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod qui dicit bonum malum etc. non suspicatur, sed judicat, et ideo peccat.

ART. XXXV. — UTRUM LICEAT UTI SORTIBUS.

Deinde quæsita fuerunt de peccato operis tria. Primo utrum liceat uti sortibus, maxime in apertione librorum.

Respondeo dicendum, quod sors proprie est judicium quod exquiritur ex aliquo ab homine facto ad inquirendum occultum. Dico autem ab homine facto, quia quærere de factis ab aliis non est sors; sed aut augurium, aut aliquid aliud; ut quando aliquis facit sicut geomantici, et cum taxillis, et de festucis, et in apertione librorum. Hæc autem fiunt ad tria; aut ad inquirendum voluntatem, aut ad consultandum dubium, aut ad dividendum[1]; et sic sumitur triplex sors: scilicet divisoria, consultoria et divinativa. Aliqui faciunt has quasi committentes fortunæ: sicut cum quis non videtur debere ire, tamen ponamus quis debeat ire; et hæc aliquando est vana. Aliqui intentione exquirendi judicium alicujus rei; sicut quidam ad inquirendum judicium astrorum exquirunt, sicut geomantici, qui dicunt quod secundum motum cæli manus movetur; et sic est peccatum. Aliqui intendunt scire judicium diaboli, sicut Nabuchodonosor; et hoc est sacrilegium. Aliqui judicium divinum; et sic non semper est peccatum. Et sic sors divinatoria quatuor habet gradus; et primo modo aliquando est leve peccatum, vel non est peccatum; secundo modo peccatum est; et tertio et quarto modo semper peccatum; sed quando quis non ex necessitate facit, quia sic est tentare Deum; II Paral. xx, 12: *Cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te;* vel quando sine debita devotione, sicut Apostoli Act. I, vel quando aliquis res sacras convertit in res temporales, sicut cum aperit libros pro temporalibus; vel quando de eo quod est supra nos; sicut quando quis non concordat, quia hoc est facere injuriam Spiritui sancto, qui creditur firmiter esse in Ecclesia vel in collegiis. Tamen in electione sæcularium nihil prohibet sortibus uti.

Secundo de retentione superfluorum; utrum ille qui non dat superfluum, quod habet, pro Deo, peccet. Dicit enim Augustinus quod qui retinet etc. supra in VIII Quodlibetum.

Tertio de perplexitate, utrum aliquis possit esse perplexus.

ART. XXXVI. — UTRUM ALIQUIS RELIGIOSUS EXPELLI DEBEAT PROPTER PECCATUM DE RELIGIONE.

Deinde quæsitum est de pœnis.

Et primo de pœna temporali: utrum aliquis religiosus expelli debeat propter peccatum de religione, si sit paratus corrigi, et sustinere pœnam.

Respondeo dicendum, quod Apostolus dicit: *Auferte malum ex vobis ipsis.. modicum enim fermentum totam massam corrumpit;* I Corinth. v, 13 et 16. Aufertur autem aliquis aut per pœnam corporalem; et per hoc manifestum est quod aufertur etiam ille qui vellet pœnitere quantumcumque, sicut homicida suspenditur, quantumcumque pœniteat; vel per pœnam spiritualem; et hoc Ecclesia non facit, nisi quis esset contumax. Et ratio hujus est, quia per pœnam corporalem aufertur aliquod temporale, quod potest recompensari per aliquod majus bonum; sed bonum spirituale quod amittitur, non potest recompensari; et ideo non debet religio infligere talem pœnam quamdiu vult corrigi: quoniam sicut est excommunicatio in Ecclesia, ita est expulsio a religione. Et ideo dicendum, quod nullus est nisi propter contumaciam expellendus, sed est sequestrandus in carcere vel alio modo.

1 Divinandum



INDEX

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM QUÆ IN HOC VOLUMINE QUINTO CONTINENTUR

QUODLIBETUM I.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO V.

QUÆSTIO VI.

QUÆSTIO VII.

QUÆSTIO VIII.

QUÆSTIO IX.

QUÆSTIO X.

QUODLIBETUM II.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO V.

QUÆSTIO VI.

QUÆSTIO VII.

QUÆSTIO VIII.

QUODLIBETUM III.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO V.

QUÆSTIO VI.

QUÆSTIO VII.

QUÆSTIO VIII.

QUÆSTIO IX.

QUÆSTIO X.

QUÆSTIO XI.

QUÆSTIO XII.

QUÆSTIO XIII.

QUÆSTIO XIV.

QUODLIBETUM IV.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO V.

QUÆSTIO VI.

QUÆSTIO VII.

QUÆSTIO VIII.

QUÆSTIO IX.

QUÆSTIO X.

QUÆSTIO XI.

QUÆSTIO XII.

QUODLIBETUM V.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO V.

QUÆSTIO VI.

QUÆSTIO VII.

QUÆSTIO VIII.

QUÆSTIO IX.

QUÆSTIO X.

QUÆSTIO XI.

QUÆSTIO XII.

QUÆSTIO XIII.

QUODLIBETUM VI.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO V.

QUÆSTIO VI.

QUÆSTIO VII.

QUÆSTIO VIII.

QUÆSTIO IX.

QUÆSTIO X.

QUÆSTIO XI.

QUODLIBETUM VII.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO V.

QUÆSTIO VI.

QUÆSTIO VII.

QUODLIBETUM VIII.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO V.

QUÆSTIO VI.

QUÆSTIO VII.

QUÆSTIO VIII.

QUÆSTIO IX.

QUODLIBETUM IX.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO XVII.

QUÆSTIO XVIII.

QUÆSTIO XIX.

QUÆSTIO XX.

QUÆSTIO XXI.

QUÆSTIO XXII.



V. Nihil obstat quominus imprimatur.

Taurini, die 14 Februarii 1900.

MICHAEL LOTTERI, *Prov. Gen.*



DATE DUE

6-30-98	
JUN 25 1998	